Julijus Evola

MISTERIJA GRALA

Naslov originala

Julius Evola
Il Mistero del Gral

Prevod
Dunja Gligorić

JULIJUS EVOLA

Misterija grala

UTOPIJA
Beograd 2007.

Beleška priređivača

Prvo izdanje ove rasprave pojavilo se u martu 1937. godine u prestižnoj seriji „Religiozne i ezoterijske studije" u izdanju Laterce, pored slavnih imena kao što su Frojd i Genon, Lanca del Vasto i Meterlink, Petaconi i Salvatoreli. Knjiga je, kao što Evola tvrdi u *Putu cinobera* (*Cammino del Cinabro,*1963), „nastala kao prošireni dodatak prvom izdanju *Pobune protiv modernog sveta* (*Rivolta contro il mondo moderno*)", odnosno dodatku naslovljenom *O gralu* (*Sul Graal*) koji postoji samo u izdanju kuće Hoepli iz 1934, a potom je uklonjen iz sledećih izdanja: Boka, 1951, i Mediteranee, 1969. Osnovna teza, kako objašnjava autor, bila je „dokazati prisustvo, pod okriljem evropskog srednjeg veka, niti duhovnosti koja polazi od primordijalne tradicije u njenom kraljevskom aspektu, dok su njoj odgovarajuće ideje izražene prvenstveno kroz simbolizam viteške literature, kao i ličnosti, mitove i sage 'carskog ciklusa'". Koje je, dakle, značenje grala? U pomenutoj duhovnoj biografiji Evola kaže: „U suštini, gral simboliše princip jedne transcendentne i ovekovečujuće sile povezane sa primordijalnim stanjem, a koja ostaje prisutna upravo u periodu 'pada', involucije ili dekadencije".

Misterija grala je jedan od najznačajnijih i najoriginalnijih doprinosa koje je Evola dao u okviru *Kampf um die Weltanschauung,* „borbe za pogled na svet", koja se odvijala tridesetih i četrdesetih godina dvadesetog veka u Italiji i izvan nje, frontalno suprotstavljajući dve različite i suprotne „kulture". Mit o gralu, na isti način kao i pojmovi „romanizam", „duhovnost" i tako dalje, bili su evolijanski pokušaj da se odrede smernice onima koji su u Italiji u to doba teoretisali i delovali, pokušavajući da daju novi život „mitovima" koji su smatrani zastarelima. Evola, naime, više puta podvlači da u datom istorijskom trenutku (srednji vek) simbol grala predstavlja „i izvestan pokušaj direktnog mešanja u igru istorijskih sila, sa ciljem da se ponovo uspostavi kontakt između političke moći i ne-

vidljivog *centra*, da se kroz *misteriju* konkretizuje ono transcendentno dostojanstvo koje je gibelinizam povratio suverenu, da se ponovo odredi jedinstvo 'dveju sila' (kraljevske/ratničke i svešteničke)". Govoriti o gralu u tom socijalno-kulturnom kontekstu imalo je, dakle, smisao koji je prevazilazio okvire učenog, filološkog, literalnog, itd.

To nam potvrđuju i završna razmatranja u „Epilogu" prvog izdanja *Misterije grala* iz 1937. godine (str. 183-185), važnom svedočanstvu o tome kako je Evola gledao na sopstveni rad, njegovo uplitanje u debatu epohe, stranice koje nam se čini korisnim reprodukovati u celosti kao svedočanstvo i poređenje sa današnjom situacijom; to je značajno, uzevši pri tome u obzir i da je kratka „premisa" ove knjige ostala praktično identična u periodu od trideset godina, jer pokazuje i da je pristup temi grala od strane „zvaničnika" ostao isti:

„Ovo je tek jedna naznaka, specifično i završno opravdanje ove naše studije o gralu i o imperijalističkoj gibelinskoj tradiciji.

„Prirodno je da u jednoj epohi, koja izgleda kao vrhunac čitavog ciklusa i prezasićena je silama akcije i imperijalističkim tendencijama, spontano, iz dubina, procvetaju mitovi povezani sa odgovarajućim ciklusima, u nekim slučajevima direktnim putem, a u drugim kroz nesvesni instinkt kompenzacije i odbrane. Motiv grala ponovo se vraća sličnim redosledom i, sam po sebi, pripada jednom višem nivou u odnosu na onaj sa koga danas, zbog njihovog prvenstveno političkog shvatanja, deluju druge teme koje su nekada imale veliki simbolički značaj, kao što su motiv romanizma u Italiji i 'arijevski' i nordijsko-paganski motiv u Nemačkoj. Razumeti i živeti simbol grala u njegovoj celosti danas znači probuditi sile sposobne da pruže transcendentnu polaznu tačku za ono što će sutra moći da se izrazi, posle perioda sveobuhvatne krize, u obliku 'epohe supernacionalnosti' (epoca delle supernazionalità); to znači osloboditi takozvanu 'svetsku revoluciju' od lažnih mitova koji je truju i koji omogućavaju mračnim, kolektivističkim, iracionalnim silama da vladaju nad njom; to znači razumeti put prave integracije, one koje je zaista sposobna da povede s one strane materijalizovanih formi – mogli bismo reći 'luciferskih' i titanskih – dominacije i moći, kao i 'lunarnih' formi posvećenog preživljavanja i savremenog neospiritualističkog raspadanja. Kraljevska tradicija gospodara grala i *hrama*, sa pojmom *Imperium* koji se na njih odnosi i koji je među ostalima uvek sklon da ovenča dosta precizan socijalni sistem, kao što je bio onaj koji je imao, među svojim mnogobrojnim kraljevskim izrazima, supernacionalni srednjovekovni hijerarhijski

poredak, istovremeno je muževna i duhovna, herojska i olimpijska: samo u njenoj funkciji antiteza između 'ratnika' i 'sveštenika' biva prevaziđena, carstvo postaje pravo, njegovo pravo apsolutno, uspavani gospodar se budi, veze se ponovo uspostavljaju, duh postaje snažan.

„Da li će se takav referencijalni centar zaista ponovo izgraditi u našoj bliskoj budućnosti, da bi poput magneta dao pravedan i srećan smer velikim supernacionalno obojenim silama i preobrazio njihove simbole – u suštini: nordijski i rimski – to je u sadašnjem trenutku pitanje koje treba ostaviti nerešeno. Takođe, treba smatrati uzaludnim pokušaj da se stvore materijalne i vidljive grupe i organizacije u pokušaju da se direktno utiče na sile koje danas deluju u svetu. Te iste sile, sledeći sopstvenu zakonitost, stvoriće ubrzo odlučujuću situaciju koja će definitivno pokazati mogućnost slične akcije i 'preobražaja', ili će je pak posve isključiti.

„U međuvremenu, moguće i korisno delovanje se ponovo povezuje u sledećoj tački. Ono negativno što u modernom dobu deluje iza kulisa ima kao jednu od svojih posledica paralisanje obnoviteljske sile koju bi principi i simoboli višeg karaktera danas mogli da imaju: paralisanje obnoviteljske sile ali ne i isključenje simbola višeg karaktera – menja se način njihovog tumačenja, oni izgledaju kao kopije koje su njihova degradacija ili karikatura i koje preokreću njihovo osnovno delovanje u nešto sasvim suprotno. To što je Istok, kao nadtradicionalno polazište, postao na Zapadu kroz mračne deformacije ne toliko njegovih klevetnika koliko apologeta 'duhovnika', panteista i teozofa; to što je rozenkrojcerstvo, kao što je rečeno, postalo među okultistima, masonima i sličnima; na drugom planu, to što je pojam nordijske tradicije i arijevske nadrase postao u nekim pretpostavkama zoološkog materijalizma i političke mitologije; to što je nadkatoličanstvo postalo nalik antikatoličanstvu masonske ili neoevangelističke i humanitarne intonacije, ili one Ničeovog natčoveka ili kulta imanencije, itd. – toliko je izričitih primera izopačenog delovanja o kome smo govorili i koji ne mogu a da nas ne navedu na pomisao o postojanju neke 'inteligencije' koja stoji iza njih i koja dobro poznaje sopstveni interes, kao i odgovarajuća sredstva prilagođena sopstvenim ciljevima.

„Budući da drevni carski mit i tradicija grala, na osnovu različitih simptoma, izgledaju kao predodređeni za nove evokacije ali i podložni novim uticajima, smatrali smo da je potrebno da upotpunimo naš doprinos razumevanju i odbrani 'tradicionalne' realnosti uz nekoliko preciznijih napomena: sažeto, ali ipak dovoljno da usmeri onoga koji, verovatno potencijalno kvalifikovan za to, ima želju da se upusti u izučavanje moti-

va ove sage, koja bi se mogla nazvati nasleđem naše veličine i naše gibelinske volje, sve dok ne oseti da nevidljivi i nedodirljivi centar, imperator koji mora da ustane, heroj osvetnik i obnovitelj, nisu mit mrtve ili manje-više 'romantične' prošlosti, već istina onih koji danas mogu s punim pravom da se nazovu živima."

Dvadeset i pet i trideset i pet godina kasnije, u vreme drugog i trećeg izdanja knjige, Evoline namere će biti drugačije, pri čemu u prvi plan izlaze one kojih je, uostalom, uvek bilo i koje su opšteprisutne u celom njegovom opusu – ispravke leksičkih i značenjskih začkoljica preuzetih iz termina i pojmova s prolaskom vremena i sa jačanjem „dekadencije". Cilj je, dakle, kao što je rečeno u „Epilogu" 1962. i 1972. godine, sa jedne strane „optužiti deformacije koje su tradicionalni simboli i doktrine pretrpeli preko autora i struja modernih vremena", a sa druge strane istaći „plodnost metoda koji smo, nasuprot metodu akademskih istraživanja, nazvali 'tradicionalnim'." Šezdesetih i sedamdesetih godina dvadesetog veka za Evolu simbol grala ima pre svega individualno i unutrašnje značenje: „gral", objašnjava on u svojim tadašnjim zaključcima, „zadržava vrednost simbola u kojem je prevaziđena antiteza između 'ratnika' i 'sveštenika', a ipak i moderni ekvivalent te antiteze: materijalizovane forme i, u ovom slučaju, možemo s pravom reći luciferske, telurske ili titanske volje za moć sa jedne strane, a sa druge strane 'lunarne forme' preživele religije koja je suštinski posvećena i konfuznih mističnih ili neospiritualističkih impulsa ka natprirodnom i onostranom". Stoga, ako je danas uopšte dozvoljeno govoriti o „templarizmu", za to postoji samo jedan način: „Smatramo da (...) mogući templarizam", tvrdi Evola, „ može da poprimi samo unutrašnji odbrambeni karakter u vezi sa težnjom da održi nepristupačnom simboliku – ali ne samo simboliku – 'sunčane tvrđave'".

Ukratko, Evola prilagođava vremenu ono što je napisao 1937. godine: „... smatrati ispraznim svaki pokušaj da se stvore materijalne i vidljive grupe i organizacije u pokušaju da se direktno utiče na sile koje danas deluju u svetu". Ovde se odražavaju teze detaljno izložene u *Jahanju tigra (Cavalcare la tigre*, 1961), delu koje je izašlo godinu dana pre drugog izdanja *Misterije,* ali začetog i delimično napisanog deceniju ranije.

Početkom sedamdesetih godina dvadesetog veka, Julijus Evola sigurno nije mogao da predvidi nezaustavljivi srednjovekovni *revival* koji se spremao da osvoji zapadnu kulturu i koji je, kroz razne forme, opstao i u devedesetim godinama. Na poseban način, zahvaljujući sagi *Gospodar prstenova* J. R. R. Tolkina, u SAD od 1965. i u Italiji od 1970, kao i u po-

novnom oživljavanju teme u delu *Ime ruže* iz 1980. (koje je Umberto Eko napisao sa upravo suprotnim namerama), u kontinuitetu se objavljuju „fantastični" eseji i romani o srednjem veku, vitezovima, gralu, kao i reprinti starih izdanja, novi prevodi tekstova iz tog perioda: istorijskih, hroničarskih, proznih, poetskih. U ovoj klimi *Misterija grala* ima svoju funkciju, čak i više nego ranije. Ona, ne samo kao tekst velike učenosti, neočekivanih otkrovenja, fascinantnog pripovedanja, već pre svega kao metodološki instrument neprevaziđene simboličke interpretacije koji omogućava stvaranje suprotnog stanovišta u odnosu na istoriju i istoriografiju koje preovladavaju i koje ga osuđuju zbog nedovoljne (ili neprisutne) „naučnosti"; ali „tradicionalni metod", kao što je Evola već podsetio u svojoj *Pobuni protiv modernog sveta* (*Rivolta contro il mondo moderno*, 1934), traži odjeke mita u istoriji, a ne obratno...

To se desilo prvenstveno u okviru analize i interpretacije fantastične i imaginarne proze: ostavivši po strani – kao što se navodi u „Premisama" *Misterije* – više ili manje izražene namere autora i vraćajući se mitu, sagi, epu, tradicionalnoj i narodnoj prozi, sve do bajke i moderne fantastične priče, oni dobijaju određenu dubinu, mnogo veću vrednost u odnosu na ono što im pripisuju kritičari koji se ograničavaju samo na estetsko-filološko ili istorijsko istraživanje. Evolijanski tip interpretacije očigledno vodi poreklo iz istraživanja Renea Genona iz sredine dvadesetih godina dvadesetog veka, a svojevrsnu potvrdu će dobiti u onome što će kasnije pisati Mirča Elijade o skrivenom i mističnom značenju arturijansko-gralskog ciklusa.

Pre pojavljivanja u ediciji *Dela Julijusa Evole*, tekst *Misterije grala* je pregledan i upoređen sa prvim i drugim izdanjem; na taj način uklonjene su štamparske greške i pogrešno odštampane strane reči (za njih je ponuđena savremenija transkripcija u odnosu na onu koja je bila uobičajena tridesetih godina dvadesetog veka), ponovo su uvedeni ispušteni redovi. Ukazano je na prevode citiranih dela koja su se u međuvremenu pojavila na italijanskom jeziku, tokom više od pola veka od kada je Evola pisao o njihovim originalnim izdanjima, ili su naznačena poslednja, lakše dostupna izdanja. Ubačeni su i neki korisni bibliografski podaci.

G. d. T.
Rim, decembar 1993.

Evolijanski gral između simbola i ezoterije

Franko Kardini

Misteriju grala je na najbolji način predstavio upravo Julijus Evola na jednoj stranici *Puta cinobera.*[1] Evola se priseća kako se iz prvobitnog priloga prvom izdanju *Pobune protiv modernog sveta* iz 1934. godine razvilo dugo istraživanje koje je na kraju bilo sažeto u delu *Misterija grala i gibelinska tradicija carstva*, objavljenom 1937. godine u izdanju Laterce, i zatim ponovo 1962. godine u „pregledanom i upotpunjenom" izdanju izdavačke kuće Ćeskina. Svrha ovog istraživanja bila je da se „pod okriljem evropskog srednjeg veka ukaže na prisustvo jednog izvora duhovnosti koji polazi upravo od primordijalne tradicije u njenom kraljevskom obliku".[2] Nakon što se oštro ogradio od romantične razrade teme o gralu na način na koji je ona bila predstavljena u Vagnerovom *Parsifalu,* i odlučno odbacio kao „pogrešno" tumačenje grala kao hrišćanske misterije, Evola je kao osnovni ključ svog pristupa izneo „teme i sećanja koji su se sačuvali u keltskim i nordijskim tradicijama, tesno povezane sa ciklusom o kralju Arturu"[3], a njihovu suštinu je definisao kroz princip jedne transcendentne i večne sile povezane sa primordijalnim stanjem, istovremeno ne definišući njegov karakter kao neodređeno mističan, već upravo kao inicijacijski. Ali gralska inicijacija podrazumevala je, prema Evolinom mišljenju, specifičan zadatak viteza pozvanog da zadobije viziju i blagodati grala: zadatak da ponovo uspostavi „red". Takav zadatak postavljao je problem njegovog istorijskog lociranja: Evola je identifikao njegovu mogućnost u istorijsko-političkoj tradiciji izraženoj u gibelinizmu i otelovljenoj od strane nekih vojnih redova, u antitezi sa gvelfskom težnjom ka suprematu crkve. On ukazuje na neke „naslednike grala" – odnosno „tradi-

[1] J. Evola, *Il cammino del Cinabro*, Scheiwiller, Milano, 1963, str. 143-47.
[2] J. Evola, *Il cammino*, cit., str. 143-44.
[3] J. Evola, *Il cammino*, cit., str. 144.

cije koju on predstavlja" – kod *Vernika Ljubavi (Fedeli d'Amore)* koje je proučavao Luiđi Vali, u njihovom pretpostavljenom gibelinizmu suprotstavljenom crkvi i povezanom sa Redom templara, u rozenkrojcerskoj tradiciji; na kraju se dotakao masonerije kao „inverzije gibelinizma".

Poznato je da je bilo različitih pokušaja tumačenja grala: od folklornog keltsko-paganskog nasleđa, orijentalnog ili tačnije rečeno arapsko-persijskog, i onog – koje je i najrasprostranjenije – euharističko-hrišćanskog.

Suština „mita o gralu" – ili njegove „legende", što je možda tačniji izraz – ostaje ipak potpuno nedokučiva. I to pre svega zato što je neophodno naglasiti, da bi se izbeglo stalno ponavljanje opasnog nesporazuma, da se – ukoliko je tačno da se pojmovi kao što je *gradalis* pojavljuju već na vrhuncu srednjeg veka, verovatno da bi ukazali na posudu u obliku činije – misteriozni predmet koji će dati podsticaj kompleksnom gralskom ciklusu ne pojavljuje pre *Persevala* Kretjena de Troa. Tek je pretpostavka, iako ipak dosta verovatna, da je Kretjen posegao za folklornim keltskim nasleđem, isto kao što nije nemoguće da se on povezao i sa orijentalnim izvorima koji su možda stigli do njega iz Svete zemlje zahvaljujući krstaškim ratovima ili *Rekonkisti* na tlu Španije.[4] Ipak, sve ostaje obavijeno izmaglicom iz koje se naziru samo pretpostavke. Ostaje činjenica da je, kada je reč o gralu, on samo literarna konstrukcija: njegov 'datum rođenja' poklapa se sa krajem XII veka a osnovni tekst je roman Kretjena de Troa. A veliki uspeh gralske teme sigurno nije dovoljan da nas navede da pređemo sa književnosti na mit, niti sa književnosti na istoriju. Veze koje postoje između njih ipak ostaju skrivene, možda proizvoljne, možda čak i nepostojeće.

Ipak, legenda o gralu izgleda kao da predstavlja promenljivu velike antropološke teme izvora svakog dobra: izvor, rog izobilja, kotao ili nešto drugo u nekoj drugoj tradiciji.

Ovo automatski povezuje gral sa dumezilovskom „trećom funkcijom", onom koja obeležava stvaranje, plodnost i bogatstvo. Međutim, sveti karakter koji mu je svojstven i iskušenja kojima se treba suprotstaviti da bi se do njega stiglo, izgledaju prvenstveno kao pokazatelj drugih dveju funkcija – magičnog i kraljevskog znanja i herojske i ratničke moći. Pređimo, dakle, na legendu.

Visok i sam uzdiže se dvorac Monsalvat. Kada je u Bajrojtu *Parsifal* izveden prvi put, Maestro je već bio umoran i fizički slab. Njegov život će

[4] P. Gallais, *Perceval et l'initiation*, l'Agrafe d'Or, Paris 1972; P. Ponsoye, *L'Islam e il Graal*, Edizioni del Veltro, Parma 1980.

se ugasiti sledeće godine u lepoj kući na kanalu Grande, a vest – „Rihard Vagner je mrtav!" – pogodiće evropske prestole jednako kao i evropske narode. I kajzer i car su voleli Vagnerovu umetnost; ali je i među nemačkim i italijanskim radnicima, u Ligama, pri Udruženjima za uzajamnu pomoć, bilo ubeđenih vagnerijanaca, a i ne tako mali broj onih koji su u „Svetom gralu" iz Monsalvata videli alegoriju oslobođenja ugnjetenih, socijalne revolucije.

Delu Riharda Vagnera, kao što se zna, naškodilo je shvatanje koje je njegovu muziku smatralo nekom vrstom manifesta nacionalsocijalizma *ante litteram* (nije bilo malo onih koji bi u Hitlerovoj Nemačkoj, ne trepnuvši okom, tvrdili da je gral simbol čistote arijevske rase). Sada, pošto je teren najvećim delom raščišćen od ovakvih nesporazuma, može se reći da Vagner i njegov brat-neprijatelj Niče prolaze kroz period snažnog *osvešćivanja.* Međutim, čak i u vreme kada vagnerizam više nije bio u modi, reč „gral" se automatski povezivala – čak i među značajnim poznavaocima kulture – sa odjekom nota „Čuda Velikog petka" i slikom koju Maestro kao da je zauvek nametnuo: gral je pehar koji je sakupio Hristovu krv i oko njega se odvija složen duhovni i ritualni život čije će misterije „ponovo uspostaviti" vitez bez greha, ali i bez spoznaje, „čista luda" koja će kroz spoznaju Dobra i Zla i borbu sa mračnim silama (čarobnjak Klingsor) umeti da obnovi njegove rituale i pročisti njegovo sedište, mistični Monsalvat, gde leži „kralj grala" Amfortas, bolestan zbog teškog greha bluda.

Dugo se raspravljalo o tome da li je Vagnerov misticizam „hrišćanski" ili „paganski", da li su njegovi izvori inspiracije bili samo „književni" ili pak mistično-„ezoterični". Sigurno je da je veliki kompozitor pronašao podsticaj u tekstu sa početka trinaestog veka, u *Parsifalu* Volframa fon Ešenbaha, prihvativši ipak i predložak francuskih romana koji su – od Robera de Barona do *Potrage za gralom* (*Queste du Graal)* – misteriji davali hrišćansko tumačenje i poistovećivali gral sa putirom Stradanja.

Međutim, gral kakvog je poznavao srednji vek bio je drugačiji. Možda bismo mogli da kažemo da je oko ovog pojma srednji vek sakupio čitavu seriju legendi iz najrazličitijih izvora, i da su te legende toliko isprepletene da čine klupko koje su tek u skorije vreme filolozi, istoričari književnosti, antropolozi i čak psihoanalitičari izgleda odlučili da udruženim snagama raspetljaju.

Rekonstrukcija „misterije" grala na nekoliko stranica – kako misterije njegove legende, tako i ne manje složene misterije problematike koja izranja iz njenog proučavanja – nije moguće. Zadovoljimo se onda što

jasnijim postavljanjem stvari koje će, nadamo se, postati mali vademekum za one koji požele da se upute na putovanje kroz zamršenu i fascinantnu šumu srednjovekovnih simbola. Pokušaćemo da odgovorimo na nekoliko osnovnih pitanja: kada se (i u kojim okruženjima i okolnostima) „mit o gralu" predstavio srednjovekovnoj svesti? Koji su njegovi izvori? Koji oblici? U kojim tekstovima se govori o njemu? Koje teze su postavljene da bi ga objasnile? Tek na kraju ćemo sačuvati, u čisto hipotetičkom svojstvu, nekoliko redova za naše tumačenje.

Pojam *graaus* (subjekatska forma; u drugim oblicima *graal*) potvrđen je, u jeziku *d'oil*, ne kao lična, već kao opšta imenica desetak godina pre nego što ju je upotrebio – i to kao opštu imenicu – Kretjen de Troa, pisac romana od koga „zvanično" počinje književni događaj kojim se bavimo.[5] Pandan ovog pojma na latinskom jeziku bio je *gradalis* ili *gradale* i označavao je veliku duboku činiju, ili, ako hoćete, neku vrstu vaze od onih koje su bile uobičajene na srednjovekovnim trpezama na kojima je, kao što je poznato, bilo uobičajeno da se jede iz tanjira iz kojih su istovremeno jele po dve osobe. U Provansi, reč *grazal* ili *grasal* se opet sreće negde oko polovine XII veka. Ona opstaje u različitim oblicima (poznat je savojski *grola*) u današnjim neolatinskim dijalektima. Moguće je da se u originalu termin odnosio na prilično prost predmet za svakodnevnu upotrebu. Pojedini filolozi su pretpostavili da je *gradale* u latinskom jeziku proizvod spajanja dva termina: *crater* (trbušasta posuda za vino) i *vas gradale*, posude u kojoj se držao čuveni fermentisani latinski sos, *garum*. Sa semantičke tačke gledišta, izgleda da je reč dobijala sve više značenja, sve dok nije dobila značenje „predmeta za svečane gozbe", odnosno predmeta za svečanu i luksuznu upotrebu. Mišljenje pojedinaca, zasnovano na funkciji grala kao širitelja mudrosti i spoznaje, koji su hteli da približe pojam *gradale* pojmu *graduale* (liturgijska literatura koja prethodi Javanđelju je, u širem smislu, knjiga koja sakuplja liturgijske pesme: izvedena iz latinskog *gradus*, „korak"), nije filološki opravdano.

Kretjen de Troa komponovao je svoje delo *Perseval, ili priča o gralu* (*Perceval, ou le Conte de Graal*)[6] tokom pretposlednje decenije XII veka i posvetio ga je poslednjem od svojih velikih zaštitnika, Filipu Alzaškom,

[5] Vidi G. D'Aronco, *Un romanzo per l'Europa*, u *La Grant Queste del Saint Graal*, Amministrazione comunale, Udine 1990, str. 23

[6] Između brojnih izdanja ovog dela na italijanskom jeziku, autor se oslanja na: Chrétien de Troyes, *Romanzi*, Sansoni, Firenze 1978; i *Perceval o il Racconto del Graal*, Mondadori, Milano 1979.

grofu Flandrije. On kaže da je od grofa dobio ne samo inspiraciju za temu romana, već i „knjigu" u kojoj je priča ispričana. U srednjem veku originalnost ne samo da nije bila vrlina, već je čak mogla biti i mana; pogotovo kada su se nametali etičko-didaktički ciljevi (a Kretjenovi su bili upravo takvi, uprkos onima koji su u njegovom romanu videli tek viteško sentimentalno obrazovanje) bilo je potrebno osloniti se, ili se bar tobože osloniti, na *autocritas,* na glas pređašnjeg autoriteta. „Knjiga" o kojoj Kretjen govori mogla bi tako biti samo sredstvo, čista književna izmišljotina; ali ona je možda i postojala, što bi nas obavezalo da pomerimo poreklo mita o gralu kao književne činjenice ranije u XII vek.

Poznato je da *Perseval*, koji je ostao nedovršen, govori o viteškom pripravništvu jednog „neotesanog", „naivnog" mladića koga podučavaju prvo majka, a potom Gorneman de Gor i na kraju – na Veliki petak – jedan pustinjak, i koji se korak po korak usavršava kao vitez. Poslednji čin se zasniva na činjenici da mu njegov treći učitelj (svako novo učenje ne poništava, već povezuje druga dva i uvećava im značaj) otkriva smisao „avanture" koja mu se dogodila u zamku grala.

Ugošćen u velikom i raskošnom boravištu „bogatog Kralja ribara", Perseval je zapravo prisustvovao – za vreme gozbe – više puta ponovljenom prolasku čudne i isto toliko zadivljujuće povorke: jedan paž koji je nosio koplje od belog gvožđa sa čijeg se vrha cedila krv, zatim dva paža koja su nosila dva zlatna svećnjaka, potom jedna devojka koja je u rukama nosila gral od čistog zlata bogato ukrašen dragim kamenjem koji je prostoriju ispunjavao svetlošću; na začelju povorke bila je druga devojka, sa srebrnim tanjirom. Sećajući se dvorskih lekcija koje je dobio od svog učitelja viteštva, koji mu je preporučio da uvek bude diskretan, Perseval se nije usudio da upita kome će biti poslužen gral (čija je povezanost sa gozbom očigledna). Zbog toga, sledećeg jutra, zamak je pust i on odlazi iz njega poput nekoga koga su odatle oterali. Dakle, zamak nestaje, a Persevalu jedna devojka otkriva da je Kralj ribar teško ranjen i da će ga on, ukoliko postavi prava pitanja u vezi sa kopljem i gralom, spasiti i omogućiti mu da ponovo vlada. Devojka – koja obaveštava Persevala da je njegova rođaka – objašnjava mu takođe da se uzrok njegove greške nalazi u grehu koji je počinio a da to nije ni znao: zato što je otišao da bi primio viteški zavet njegova majka je umrla od bola.

Skršen zbog ove vesti, posle niza uzaludnih avantura zbog kojih sve više zaboravlja na boga, Perseval se povratio tek pošto je na Veliki petak sreo pustinjaka koji mu je otkrio da je njegov stric i koji mu je objasnio

da je gral služio ocu Kralja ribara (Persevalova majka, pustinjak i otac Kralja ribara su sestra i braća) i da sadrži hostiju koja je dovoljna da ga održi u životu: „gral je nešto toliko sveto i toliko duhovno da njegovom životu nije potrebno ništa drugo osim hostije koja dolazi iz grala”. Nažalost, roman u kome se Persevalovi podvizi smenjuju sa pričom o Gavenu se prekida i njegova poruka nam nije sasvim jasna. Ne znamo da li je Kretjen bio klerik ili laik. Kao što je u *Lanselotu* opevao, kako izgleda na zahtev, tačnije kao projekat koji mu je poverila Marija Šampanjska, dvorsku ljubav, izgleda da je ovde – na predlog nekog pobožnog vladara viteza – želeo da ovenča obrede i mistične funkcije viteštva.

Period koji se poklapa sa poslednjih dvadeset godina XII veka i prvim godinama XIII veka, odnosno koji se manje-više uklapa između III i IV Lateranskog sabora (održanih 1179. i 1215. godine), bio je vreme velikih promena i izuzetno važnih događaja u istoriji hrišćanstva. Saladin je osvojio Jerusalim (1187), a krstaši sa Zapada i Mlečani su osvojili Konstantinopolj (1204); u centralnoj oblasti Francuske započeta je oštra borba protiv katara koja će dovesti do „pohoda protiv albižana”; pojavili su se prosjački redovi; ponovo se pojavio kult euharistije koji je kao svoju potporu imao seriju relikvija Stradanja (poznata je Sveta krv iz Briža) i čuda popularnih u narodu i skoncentrisanih oko misterije transupstancijacije. Zato se i ne treba čuditi što su nastavljači i sledbenici Kretjena de Troa preuzeli temu grala stavljajući naglasak na njene euharistične elemente. Osim toga, sama činjenica da je Kretjenovo delo ostalo nedovršeno bila je poziv na preobražaj priče o gralu od običnog romana u svojevrsni ciklus.

Kretjen de Troa je svojim epigonima ponudio siguran trag: njegov razgovor sa pustinjakom ne bi mogao, da je roman dovršen, da ima drugu posledicu osim da ponovo odvede Persevala u zamak Kralja ribara, da ga navede da postavi pitanja u vezi sa gralom i da tako oslobodi kralja patnji a kraljevstvo stanja obamrlosti i opasnosti u koje ga je bacila kraljeva nemoć da vlada. Međutim, ovaj razvoj priče bio je obavijen, kao što se i moglo očekivati, čitavom mrežom avantura i digresija. Imamo, ipak, pravi pravcati korpus nastavljača Kretjena de Troa: Pseudo Voše de Denan, koji insistira na Persevalovim telesnim nemirima koji će ga sprečiti da dostigne stanje unutrašnjeg savršenstva i da postane dostojan grala; Manesje, koji naglašava Persevalov mistični trijumf kada je on konačno oslobođen od svojih telesnih veza i u isto vreme postaje kralj grala (naslednik Kralja ribara) i sveštenik; Žerber iz Montreja, koji ubacuje dugu i kompli-

kovanu digresiju između dva nastavljača o kojima smo upravo pričali. Svi ovi spisi napisani su u stihovima neujednačene, često male vrednosti.

U međuvremenu je procvetao i ciklus o gralu u prozi. On je potekao od poeme *Roman o povesti grala* (*Roman de l'histoire du gral)* Robera de Borona. Radi se o priči (poznatijoj pod imenom njenog glavnog protagoniste, Josifa iz Arimateje) čije je veze sa Kretjenom dosta teško tačno odrediti, ali koja ipak izgleda prvenstveno zavisi od njega zato što se, iako kao nastavak njegove priče, postavlja kao otkrovitelj „predistorije" grala. I Boron, kao i Kretjen, govori o knjizi koja ga je inspirisala; na osnovu načina na koji je koristi čini se da se radi o tekstu jevanđelja, verovatno apokrifnog. Misli se pre svega na dva poznata teksta, Nikodimovo pseudojevanđelje i takvozvanu *Vindicta Salvatoris*. Sa Boronom gral prelazi, zahvaljujući Josifu iz Arimateje, sa istoka na keltsko-ostrvski Avalon i na taj način – zahvaljujući drugoj Boronovoj poemi, *Merlin* – gralski ciklus se konačno sjedinjuje sa arturijanskim.

Rober de Boron je živeo u Engleskoj za vreme vladavine Plantageneta. Tesno povezujući gral sa Josifom iz Arimateje i arturijanskim ciklusom poslužio je „nacionalnom" političko-religioznom cilju. Anžujsko-normansko kraljevstvo Engleske, kojim je vladao Henrik II, težilo je nekoj vrsti duhovne nezavisnosti u odnosu na Rim, kako u crkvenom smislu tako i kroz afirmaciju jednakog, ako ne i superiornijeg dostojanstva u odnosu na rivalsku krunu Kapeta iz Francuske. Tako se, dakle, desilo da se u Josifu iz Arimateje, koji je navodno stigao u Englesku direktno iz Svete zemlje ne prošavši kroz Rim, ukazao „patrijarh" ostrvskog hrišćanstva, direktan i neposredan sin Orijenta, a Francuskoj, pod zastavom Karla Velikog koji je sišao pravo sa neba, Francuskoj Svete Sasude iz Remsa čijim su uljem koje su doneli anđeli pomazivani kraljevi, suprotstavljali su se engleski kraljevi, čuvari – preko njihovog legendarnog pretka Artura – svetog grala. Opatija Glastonberi, u kojoj je 1190. godine otkriven „grob kralja Artura", bila je kovačnica u kojoj se kalila ova vrsta legendarne nacionalne hagiografije.

Rober de Baron je bio, možda i u većoj meri od Kretjena, veliki inspirator proznih ciklusa o gralu, koji su pripisivani – čini se pogrešno – samom Roberu de Baronu i još jednom ostrvskom autoru, Valteru Mepu. U njima, poznatim pod zajedničkim imenima kao što su *Dido-Perseval* (*Didot-Perceval)* ili *Lanselot-gral (Lancelot-Graal)*, nalazi se *Potraga za gralom*, delo anonimnog autora mistične cistercijanske inspiracije u kojoj je „svetovno" viteštvo oštro omalovaženo, a ono „duhovno" – koje predstavlja

Galahed, pravi i jedini „spasitelj" grala – oveličano do krajnosti. *Potraga* predstavlja konačno rešenje procesa progresivne klerikalizacije mita o gralu, njegovog jednoznačnog čitanja u mistično-hrišćanskom ključu.[7]

U međuvremenu, legenda o gralu se širila po čitavoj Evropi. Između XII i XIV veka nastale su njene nemačke, norveške, islandske, kastiljanske, italijanske verzije. Među svima njima čini nam se važnim *Peredur*, galski „mabinogi" iz trinaestog veka. „Mabinogi" (pl. *mabinogion*) je vrsta galske poeme, kompozicija za bardove početnike koju svaki od njih mora da zna, neka vrsta tehničko-tematskog vademekuma. Tako i *Peredur* priča istu priču o Persevalu, uz izvesne – i to ne zanemarljive – varijante. Njega su dosta citirali zagovarači „keltskog porekla" mita o gralu. Što se toga tiče moramo krenuti oprezno od činjenice da je *Peredur* sasvim izvesno iz XIII veka, a da su se „mabinogioni" pojavile u pisanoj formi tek kasnije, kao i da ništa ne sprečava da se u njima poznate legende prikazuju kao veoma stare. Primećuje se, uostalom, da je još kod Kretjena de Troa, Perseval bio Gal; da li to može da ima važnosti u pogledu porekla legendarne teme?

Međutim, ako se od linije Kretjen–Boron, koja je ipak sve drugo samo ne jednoznačna, pređe na poetsko remek-delo Volframa fon Ešenbaha, na *Parsifala (Parzival)* napisanog oko 1210. godine, pristup temi se značajno menja.[8] Ešenbah, kao i Kretjen de Troa i Rober de Boron, ima svoju „knjigu", *autocritas* koji će ga inspirisati i koji će – jedini – ispričati „pravu" priču o gralu. Ovde je to izvesni Kjot, Provansalac čiju će priču Kretjen otkriti a Ešenbah obnoviti. Kod Kjota se vidi želja da se iskažu svi elementi istočno-hrišćansko, astrološko-naturalističkog, u širem smislu takoreći „azijatsko-mediteranskog" porekla Ešenbahovog dela. Danas se naginje mišljenju da je Kjot, kao što kaže Mitner, „književna mistifikacija" (u skladu sa korišćenjem lažnih autoriteta uobičajenim za to vreme). Naravno, razlike između Ešenbahovog grala i onog iz francusko-engleske tradicije su višestruke. Ne radi se samo o njegovom izgledu, ovde on nije pehar već kamen (doći će i do mešanja oblika: gral kao pehar isklesan u kamenu). Međutim, cela „orijentalna" osnova Ešenbahovog dela, njene veze sa templarima i Saracenima, njen astrološki i naturalistički simbolizam (npr. u pogledu svojstava dragog kamenja) ostavlja utisak da ovo delo, u kome je mistična tenzija usklađena sa crtom blagog

[7] Autor se oslanja na dva italijanska prevoda: *La cerca del Graal*, Borla, Torino, 1969, i *La cerca del Santo Graal*, Rusconi, Milano, 1974.
[8] Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, UTET, Torino, 1957.

humora, u stvari ima duboke orijentalne korene. Na Parsifala se gleda kao na proizvod krstaških ratova i odnosa između hrišćanskog sveta i Orijenta, ne zanemarujući pri tom i keltski aspekt.

Ovoj širokoj, razgranatoj, očigledno neujednačenoj tradiciji, do sada je odgovarala, kod mnogih naučnika, čudna tendencija sabiranja: tendencija po kojoj se smatralo da se gral može objasniti jednom osnovnom temom u odnosu na koju bi svi oni aspekti koje nije lako smestiti u određeni red bili smatrani upadicama, interpolacijama ili digresijama; ili, u najboljoj od svih ovih hipoteza, „fantazijama" raznih autora.

Mnogi, naravno, ne žele da u gralu vide ništa drugo nego alegoriju liturgijske poruke ne samo hrišćanskog već izrazito crkvenog karaktera. Gral je misni putir ili ciborijum u kome se čuvaju osvećene nafore, srebrni tanjir, zlatni tanjir za hostiju; koplje sa koga se cedi krv aludira na „sveto koplje" centuriona Longina (ime nastalo na osnovu grčke reči *logkhé*, „koplje"), a poznate su i brojne njegove relikvije. Procesija u zamku grala po nekima bi mogla da se objasni ritualom poslednjeg pomazanja datog bolesnima, po drugima naglašenim sjajem svečanih ceremonija vizantijske crkve. Jednu od teza ove vrste je među ostalima branila i Mira Lot-Borodin i Mario Rok.[9]

Jedna na izgled ubediva teza dovedi u nedoumicu – gralskom mitu nedostaju elementi koji ga zaista povezuju sa crkvom: scena je dvorska, govori se o „paževima" i „damama", a i sam Persevalov ujak pustinjak ima sa crkvene tačke gledišta nejasnu poziciju. Na drugoj strani, gral sadrži Hristovu krv, ali se izričito kaže da je reč o posudi za namirnice ribljeg porekla: zaista, riba je drevni hristološki simbol, ali zar ova veza grala sa gozbom, sa materijalnom a ne samo duhovnom hranom nije sumnjiva?

Iskristalisale su se i druge teze. Džesi Veston, u dve knjige napisane 1909. i 1920. godine preuzima teze engleske etnološke škole, a posebno Frejzerove, da bi na gral primenila interpretativnu shemu koju je Margaret Marej primenila na veštičarenje: mit o gralu mogao bi da se objasni ritualom agrarne plodnosti, koji je manje-više srodan velikim ciklusima Atisa i Adonisa. Ranjeni kralj je „gospodar zime", njegova rana donosi pustoš u kraljevstvo (sećate li se Eliotove *Puste zemlje*?) sve dok sunčev

[9] Vidi: R. R. Bezzola, *Le sens de l'aventure et de l'amour. Chrétien de Troyes*, P.U.F, Paris, 1968; J. Frappier, *Autour du Graal*, Droz, Genève, 1977; P. Le Rider, *Le chevalier dans le Conte du Graal*, S.E.D.E.S., Paris, 1978; J. Frappier, *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal*, S.E.D.E.S, Paris, 1979; F. Zambron, *Robert de Boron e i segreti del Graal*, Olschki, Firenze, 1984; AA. VV., *El Graal y la busqueda iniciatica*, „Cielo y Tierra. Monografico", Barcelona.

junak – Perseval – ne donese sunce grala da bi ga ponovo oživeo. Tragovima ove teze ide i psihoanaliza: hipoteza o koplju kao muškom seksualnom organu i gralu kao vagini bila je suviše privlačna da ne bi zagolicala pojedine sledbenike Frojda i Junga.[10]

Iz drugog ugla potiče teorija o keltskom poreklu i progresivnoj hristijanizaciji legende: i, dakle, kao posledica, teorija o gralu narodnog bretonsko-galskog porekla, u koju se verovatno umetnuo, odozgo, kulturni uticaj hrišćanstva.[11] Ova teza – među čijim se braniocima nalaze naučnici kao što su Lumis, Žan Marks i Frapje – otvorena je za beskrajne nijanse, od skoro nesvesnog nastavka već folklorizovanih keltstih mitova i verovanja (putovanje u drugi svet, kotao izobilja – izvor beskrajnog bogatstva), sve do neke vrste keltske Anticrkve (hristijanizovane ili ne) koja se u XII veku možda uzdigla kao konkurencija Rimskoj crkvi. Istina je u stvari možda suprotna: keltska hrišćanska crkva sačuvala je u velikoj meri nezavisnost svojih rituala od Rimske crkve sve do poznog XII veka kada je rastući papski centralizam preduzeo jednu manje-više opreznu, ali ipak oštru operaciju njenog rušenja. U krajnjem slučaju, politika Plantageneta, čiji je izraz i mit o kralju Arturu, može da objasni ovaj povratak keltskih elemenata, koji su delimično folklorizovani a delimično intelektualno rekonstruisani.

Međutim, nema svrhe tvrditi da nijedna od ovih teza nije u potpunosti uverljiva. Ima i onih koji su uz dobre, a ponekad i odlične argumente stvorili i druge hipoteze. Jedna heterogena grupa, ali naoružana naučnicima – od Pjera Ponsoja do Henrija Korbina, pa sve do Pjera Galea – predložila je za mit o gralu islamsko poreklo, bliže određeno iransko-islamsko, kroz *sufi* ezoteriju i mističnu literaturu obimne i čudesne persijske viteške literature.[12] Neki drugi, kao Helena Adolf, pomislili su na neposredan odnos sa istorijskim događajem od izuzetne važnosti za Zapad: pad Jerusalima i latinskih kraljeva i propast krstaških ideala.[13] Gral, kao čuvar *pravog* tela euharističnog Hrista bio bi, drugim rečima, ideološki surogat ponuđen – u nekoj vrsti transfera – evropskom viteštvu, frustriranom svešću o sopstvenom neuspehu da očuva Hristov grob u Jerusalimu. Nije bilo malo i onih koji nisu tumačili mistične elemente prisutne u gralskom ciklusu u odnosu na drevno keltsko ili orijentalno poreklo

[10] Uporedi T. Giani Gallino, *La ferita e il re. Gli archetipi femminili della cultura maschile*, Cortina Editore, Milano 1986, zanimljivo istraživanje u jungovskom ključu.

[11] Od izuzetne važnosti za ovo pitanje: *Les Mabinogion. Contes bardiques gallois*, Payot, Paris, 1979.

[12] Vidi napomenu 4.

[13] H. Adolf, *Visio Pacis. Holy City and Grail*, Pennsylvania State University, 1960.

već kao izvedene iz katarskih doktrina. Vreme grala bilo je istovremeno i vreme ekspanzije i surove represije protiv katarizma. Kao što je poznato, katarske crkve bujno su cvale u Provansi feudalnih dvorova i trubadura, gde je cvetala i viteška duhovnost. Čudan i privlačan vagnerovski tip intelektualca, verovatno u želji da svojoj nacionalsocijalističkoj veri da mističan izraz, tokom tridesetih godina dvadesetog veka dugo je lutao pirinejskim brdima da bi na kraju identifikovao (i bar što se tiče scenografije, nije pogrešio) „Monsalvat" Volframa fon Ešenbaha i Riharda Vagnera u tvrđavi Monsegir, poslednjem utočištu katarskog herojskog otpora.[14] Oto Ran je otišao čak dotle da je u gralu video neku vrstu paladiona katarizma i smatrao je da je moguće da takva relikvija stvarno postoji (zapravo, tu i tamo neko bi tvrdio da poseduje pravi gral: katedrala u Đenovi još uvek čuva u svojoj riznici „Svetu posudu iz Cezareje", višeugaoni pehar od smaragdnozelenog stakla koji je – po nekim od verzija gralske legende – pristigao posle krstaškog pustošenja palestinskog grada Cezareje; u istoimenom gradu u XIII veku ime Perćivale je bilo prilično često; takođe, jedan „gral" se nalazi u katedrali u Valensiji). Na kraju, postoje i teorije ezoteričara: Julijus Evola je posvetio gralu ovu knjigu koja zbog širine i raznolikosti izvora, kao i zbog približavanja hrišćanske, hebrejske, muslimanske, budističke i raznih paganskih tradicija evropsko-mediteranskog sveta bez sumnje zaslužuje pažnju iako je na filološkom planu treba koristiti s oprezom; Rene Genon je napisao ne manje rizične, ali isto tako privlačne i stimulativne stranice o odnosu između mita o gralu i mita – prisutnog u velikom broju mitološko-religioznih tradicija – o „Centru sveta", „Svetoj pećini", i povukao paralelu između kulta o gralu i kulta Svetog Hristovog srca, što zaslužuje maksimalnu pažnju.[15] Sa druge strane, genijalni katolički simboličar Atilio Mordini, nažalost prerano preminuo, video je u mitu o gralu jedan od najviših primera kako je hrišćanstvo objektivno predstavljalo ispunjenje (a ne poricanje) prethrišćanskih i nehrišćanskih duhovnih doktrina.[16]

I time se slika, iako ne u potpunosti kompletna, možda može smatrati zaokruženom. Čitalac će ipak imati strpljenja da obrati pažnju i na neke „zaključke" autora ovih stranica („zaključke", da ne bude zabune, samo zato što zaključuju ovaj esej a ne zato što na bilo koji način zaključuju samu temu).

[14] O. Rahn, *Crociata contro il Graal*, Societa' Editrice Barbarossa, Milano, 1991.
[15] R. Guénon, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano, 1975.
[16] A. Mordini, *Il Tempio del cristianesimo*, Edizioni Settecolori, Vibo Valentia, 1979.

Verujemo da, kada se govori o gralu, pre svega treba izbeći dva jednaka a suprotna iskušenja: ono koje se odražava u potcenjivanju simboličkog univerzuma koji izlaže autor i njegovog degradiranja na nivo „fantastičnog bega" (što samo po sebi uopšte nije „degradirajuće", naprotiv), ili čak proizvoljne fantazije (nijedan srednjovekovni pisac romana nikada nije napisao nijedan red tek na osnovu sopstvene mašte i ovakva pretpostavka nema istorijsku podlogu); i sa druge strane, ono u čije ime pojedini naučnici tretiraju gralski ciklus kao da se radi o filozofskom korpusu, sigurni da se iza svake pojedinosti, svake reči, svakog izraza krije ko zna kakva istina koju treba dešifrovati.[17] Međutim, treba imati u vidu da su pisci romana o gralu često bili vitezovi ili, kao što se govorilo u srednjem veku, „ljudi s dvora", ponekad možda i pripadnici nižeg klera, ali se čini da nije reč o osobama sa određenom filozofsko-teološkom podlogom. Takođe treba podsetiti da su oni pisali za laičku i plemićku elitu i da su joj se zaista i obraćali da bi je nešto naučili, ne zaboravljajući pri tome da je njihov zadatak bio i da ih zabave. Ipak, iako će kao i u slučaju Kretjena de Troa, doći do rasprave koja se među ostalim vodi sa očiglednim didaktičkim ciljem, bilo bi pogrešno pomisliti – kao što smo već skrenuli pažnju – na neku vrstu viteškog sentimentalnog obrazovanja. Srednji vek ne ostavlja mesta za raspravu na način Fenelona, Rusoa ili Flobera: a naukovanje pruženo mladom vitezu je uvek, i po sopstvenoj prirodi, inicijacijsko.

Inicijacijsko, ali do koje tačke? I ovde su zamke očigledne i bilo bi naivno upasti u njih. Može se tvrditi i da je zamak grala keltski „Drugi svet" i da je gral „Polarni centar"; njegova vrednost nepresušnog izvora bogatstva (zahvaljujući hostiji ili Hristovoj krvi, večnog života) bez sumnje može da ga približi raznim „onostranim poklonima", helenskom rogu izobilja, druidskom kotlu; gralski pehar može se povezati sa vedskom *somom*, sa avestijskom *saomom*, sa ambrozijom sa Olimpa. Ali odatle do pretpostavke da su francuski klerik ili nemački vitez koji su sastavljali ove priče bili „veliki posvećenici" postoji značajna distanca. Opreznija je tvrdnja da se u najvećem broju slučajeva radilo o autorima koji su delom bili nesvesni arhetipskih simbola i motiva. Ovaj nedostatak spoznaje, više od neo-

[17] Zanimljiv primer istraživanja koje se nameće kao sveobuhvatno i koje sadrži značajne, iako ne u potpunosti prihvatljive primedbe vidi u G. Von dem Borne, *Il Graal in Europa*, EIG, Genova 1982. Ponovna obrada najzačajnijih tema uz mnogo pažnje posvećene tezama Evole i Genona, u knjizi M. Polia, *Il mistero imperiale del Graal,* Il Cerchio, Rimini, 1993. Nefilološke i neprihvatljive su neobične teze M. Breigen – R. Leight – H. Lincoln, *Il Santo Graal*, Mondadori, Milano, 1982.

phodnosti da se održi ezoterična tajna i možda strah od optužbi za jeres, učinili su ciklus o gralu pogodnim za ideologiju euharističko-hrišćanskog tipa koja je možda predstavljala najpojednostavljenije, najbanalnije objašnjenje njegove misterije, ali koje je bilo najbliže, na dohvat ruke, pošto se najviše slagalo sa hrišćansko-srednjovekovnim pogledom na svet.

Međutim, simboli po svojoj prirodi važe na više nivoa i ostaju legitimni i kada su bremeniti suprotstavljenim značenjima koja uopšte ne moraju da se međusobno poništavaju. Setimo se srednjovekovnih „četiri smera pisanja”. Ako je na književnom nivou potraga za gralom lepa viteška avantura, a na moralnom priča o oslobođenju viteza od njegovog fizičkog zatvora da bi prešao u sferu više duhovne realnosti, na alegorijskom i anagoškom nivou gral zaista može da bude ono što je Rajmondo Lulo definisao kao 'Ljubljeni koga traži Ljubavnik', dakle posedovanje Boga i kroz njega ne samo Mudrosti, već i Moći i Ljubavi. Ovde su Mudrost, Moć i Ljubav upravo – kao što nas na to podseća Dante – tri lika Trojstva. Gralski vitez je tragač za samim sobom (dakle, gral kao asketska vežba, kao osvajanje, kao „unutrašnji sveti rat”). Posle ovoga sva tumačenja su moguća: i ono o bajkovitom horizontu grala u vidu izrazito oniričkog horizonta, kao i ono o mitu ponuđenom kao poslednje pričešće cehu ratnika koji po prirodi ne mogu da se odreknu akcije. U praksi, vrste avantura mogle su da budu raznovrsne: rat, krstaški pohod, turnir, ali gral je učio viteza da u svakoj od njih, poput odraza, vidi lice Boga. Naravno, hrišćanskog boga, ali Boga koji je govorio celom čovečanstvu još pre Hrista i to ne samo kroz *Bibliju* već i kroz drevne mitove koje su, u obliku narodnih verovanja, ušli u narodno predanje.

Upravo zbog toga nas mit o gralu iznenađuje svojom neprekidnom vitalnošću; zbog toga, kao nepresušni izvor bogatstva, gral ostaje i nepresušni izvor motiva za razmišljanje; izvor, ako hoćete, nebrojenih ostvarenja i nebrojenih tumačenja od kojih bi svako moglo da bude opravdano. Kao što su vitezovi srednjeg veka, ili oni koji su tumačili njihova osećanja, dobro znali, potraga za gralom je nepresušna: samo onaj ko krene od svesti o tome može da se nada da će uspeti u potrazi za njegovom misterijom.

Knjiga Julijusa Evole, koja je obuhvatila samo jedan deo istorijsko-filološke rasprave oko grala onako kako se ona svojevremeno formirala i koja uostalom nije ni imala nameru da se uključi u nju, ipak je krenula od odstupanja koja su usledila posle uspeha Vagnerovog dela i upustila se u šumu simbola vezanih za univerzalno Znanje i Moć. Naknadna razmišljanja Mirčea Elijade na temu svetog kraljevstva, ili ona Persija Ernst

Šrama o srednjovekovnim simbolima moći, pojasnila bi i prevazišla često genijalnu, ali ipak nedovoljno podržanu intuiciju u filološkoj i konceptualnoj razradi Evoline knjige. Ipak, ovaj tekst je predstavljao važan korak koji možda nije bio primećen u svoj svojoj važnosti pošto su ga jedni – i tada a i kasnije – čitali na brzinu, i to ne bez predrasuda, a drugi sa više posvećenosti nego kritike, kao da je reč o otkrivenoj istini. Vraćanje Julijusa Evole kulturi prve polovine dvadesetog veka, sa njenim ograničenjima i zatvorenošću, ali i sa njenom vrednošću i značenjem, postaje neophodno upravo u trenutku u kome se u celoj Evropi na zdrav način reaguje na nezanemarljivo ujednačavanje i redukciju pod čijim se okriljem dugi niz godina – pre svega u Italiji – razvijao pokušaj da se ozakoni teza o jednoznačno orijentisanoj kulturi, iako ipak ne na kompaktan način, u suštinski neohegelovskom pravcu. U tom smeru priča o gralu se ponovo nameće a razmatranje evolijanskog predloga njenog razrešenja ne izgleda nam ni beskorisno ni sporedno.

Misterija grala

Uvod

U epohi koja nam je neposredno prethodila, tradicije koje se odnose na gral probudile su dve vrste interesovanja.

Bio je to, pre svega, interes između interesa književnog i duhovnog, romantičnog i mističnog, obojen pretežno hrišćanskim tonovima. Ovde je više od direktnog, ozbiljnog kontakta sa izvorima legende, delovalo ono što je o njoj, kroz u najvećoj meri iskrivljujuće i proizvoljne pretpostavke, javnosti izneo muzički patos *Parsifala* Riharda Vagnera.

Sa druge strane, napisana je čitava serija akademskih studija o gralu, gde je u funkciju stavljen obeshrabrujući kritički mehanizam, sa analitičkim i uporednim istraživanjem izvora, proverom tekstova, utvrđivanjem hronologija i empirijskih uticaja svojstenih metodu koji se u naše vreme obično naziva „naučnim".

I jednom i drugom načinu suština grala u potpunosti izmiče. Gral nema ništa zajedničko ni sa mističnim naklapanjem jednih, niti sa učenim anatomskim pregledima drugih. Gral ima živ sadržaj, „misteriju" koja se do dana današnjeg može smatrati u velikoj meri zanemarenom. On se povezuje sa *metafizičkom tradicijom*, u najužem smislu ovog pojma. Samo sa tačke gledišta discipline koja ume da dokuči realnost onoga što se nalazi skriveno iza primordijalnih simbola i mitova i, potom, sa stanovišta metafizike istorije, on može da bude shvaćen u skladu sa svojim pravim i dubokim značenjem. Ovaj tekst namerava da doprinese tumačenju legende o gralu, razmatrane na osnovu originalnih izvora i polazeći sa te tačke gledišta.

Julijus Evola

Premise

1. Književna predrasuda

Onaj ko želi da prodre u suštinu viteških legendi i epskih spisa kojima – zajedno sa mnogim drugim srodnim i sa njim u izvesnoj meri povezanim – pripada gralski ciklus, mora da prevaziđe seriju predrasuda, a prva među njima je ona koju ćemo nazvati *književnom*.

Radi se o stavu onih koji u sagama i legendama ne žele da vide ništa drugo osim fantastične i poetske tvorevine, individualne ili kolektivne, ali u svakom slučaju jednostavno ljudske, zanemarujući ono što bi u njima moglo da ima višu simboličnu vrednost i što ne može da se svede na proizvoljnu kreaciju. Naprotiv, upravo ovaj simbolični element, na svoj način objektivan i nadindividualan, čini srž saga, legendi, mitova, priča o podvizima i epopeja o tradicionalnom svetu.[1] Ono što može i mora da se prizna, jeste da mu u celini kompozicija ne prethodi uvek savršeno svesna namera. Naročito kada se radi o reakcijama polukolektivnog karaktera, nije redak slučaj da najvažniji i najznačajniji elementi budu izraženi a da njihovi autori toga gotovo da nisu ni svesni, da ni ne primećuju da se povinuju izvesnim uticajima koji su se u datom trenutku poslužili direktnim namerama i spontanošću koja stvara posebne ličnosti ili grupe kao sredstvom za postizanje cilja. Tako i u slučajevima u kojima poetska ili fantastična spontana kompozicija izgleda da stoji, i materijalno zaista stoji, u prvom planu, jedan takav element nema samo vrednost prigodnog omotača i izražajnog sredstva, na šta bi moglo da se ograniči površno razmatranje. Može se čak priznati da su neki autori samo želeli da „stvore umetnost" i

[1] Zbog posebnog smisla koji dajemo pojmu „tradicionalni svet" moramo se pozvati na dela autora: *Pobuna protiv modernog sveta – Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Edizioni Mediterranee, Roma, 1969; *Maska i lice savremenog spiritualizma – Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (1932), Edizioni Mediterranee, Roma, 1971. Isti smisao mu je dao i R. Genon i njegova grupa (napomena priređivača)

da si u tome čak i uspeli, tako da njihovo stvaralaštvo ide direktno u prilog onima koji poznaju i priznaju samo estetsku tačku gledišta. To ih ipak ne sprečava da u njihovom takozvanom „stvaranju umetnosti", utoliko više što su se prepustili spontanosti, odnosno nekontrolisanom procesu imaginacije, učine i nešto drugo, sačuvaju, prenesu ili pokrenu delovanje višeg sadržaja koga će učeno oko uvek moći da prepozna i kome će se pojedini autori možda i sami iznenaditi ukoliko im se jasno ukaže.

Ipak, u tradicionalnim legendama mnogo je češći slučaj da autori nisu bili svesni da stvaraju samo umetnost ili fantaziju, iako gotovo uvek uz prilično konfuzan osećaj o izboru tema koje stavljaju u centar svojih kreacija. Na sage i legende treba proširiti ono što se danas konačno prihvatilo i u individualnoj psihologiji, odnosno da postoji periferna svest i, ispod nje, zona prefinjenijih, dubljih, odlučnijih uticaja. Psihoanalitički, san je jedno od stanja u kome uticaji te vrste, potisnuti ili isključeni iz zone spoljašnje budne svesti, direktno prisvajaju fantastično svojstvo, prevodeći se u simbolične slike koje svest proživljava a da pri tom skoro ništa ne zna o njihovom sadržaju. Što te slike i utvare izgledaju ekstravagantnije i nepovezanije, tim više treba posumnjati na latentan inteligentan i značenjski sadržaj, upravo zato što on kao takav ima potrebu da se bolje maskira da bi našao slobodan put do polusvesti. To je ono na šta u mnogim slučajevima treba pomisliti i u vezi sa sagama, legendama, avanturističkim pripovetkama, mitovima, pa čak i bajkama. Često upravo najfantastičnija i najčudnija strana, manje vidljiva i manje usklađena, manje sklona da ima određenu estetsku ili istorijsku vrednost, i stoga uglavnom odbačena, pruža najbolji put da se dosegne centralni element koji celini ostvarenja ove vrste daje njihov pravi smisao, a ponekad i viši istorijski značaj. To je upozorenje tradiciji, za koju ćemo nadalje videti da nije lišena veza sa samom tradicijom grala: „Onde gde sam najjasnije i najotvorenije pričao o našoj nauci, tamo sam pričao najnejasnije i tamo sam je sakrio"[2], dok je još car Julijan napisao: „Ono što se u mitovima čini neverovatnim je baš ono što nam otvara put ka istini. Zapravo, što je enigma paradoksalnija i neobičnija, tim nas više upozorava da ne verujemo goloj reči, već da se pomučimo oko skrivene istine."[3]

Toliko o prvoj predrasudi koju treba prevazići, predrasudi koja često utiče na razmatranje poetsko-legendarnih srednjovekovnih tekstova i ko-

[2] Geber, *Summa perfectionis magisterii* (u sklopu J. J. Mangetus, *Biblioteca Chemica Curiosa*, Genevae, 1702), IX, X, str. 557

[3] Julijan Imperator, *Contr. Eracl.*, 217

ja je, na primer, posebno oštro izražena u odnosu na književnost takozvanih Vernika Ljubavi, gde je, zbog bogatstva spoljašnjeg umetničkog i poetskog elementa, mnogima izgledao bogohulan svaki pokušaj vanknjiževne egzegeze, kao i prodor „misterije" čiji je takva „poetska" literatura bila efektivni nosilac i koja, kao što ćemo videti, nije oslobođena veza sa uticajima koji su formirali ciklus o gralu, kao i sa izvesnim organizacijama koje su delovale iza kulisa poznate istorije.

2. Etnološka predrasuda

Druga predrasuda koju treba prevazići je etnološka, i ona se u suštini odnosi na istraživanja koja su u ciklusu legendi, među kojima se ističe gral, počela da otkrivaju razne podzemne korene ali u njima nisu umela da vide ništa drugo osim fragmenata folklora i drevnih primitivnih narodnih verovanja. Veoma je važno doći do razjašnjenja u vezi sa tim, a posebno u odnosu na materiju kojom ćemo se baviti, jer je prisustvo ovih elemenata u tradiciji grala zaista realno i oni čine glavnu nit za ponovno povezivanje nadistorijskog i inicijacijskog aspekta legende o gralu sa istorijskim aspektom koji se odnosi na prisustvo i delotvornost jedne posebne tradicije.

Pre svega, ovde se relativnost aspekta „stvaranja" na koji mi ukazujemo u slučaju individulane produkcije širi na kolektivni plan, budući da većina u folkloru vidi spontano narodno stvaralaštvo, kolektivni fantastični proizvod izmešan sa predrasudama koji manje-više treba posmatrati kao zanimljivost. Takozvane etnološke škole su sledeći sličnu predrasudu, upravo kao i psihoanalitčke koje su prešle na proučavanje „kolektivne podsvesti", pokrenule razna istraživanja koja uvek odgovaraju sistematičnom, zaraznom svođenju od višeg ka nižem.

Ovde moramo da se ograničimo na jedan iskaz, to jest na pobijanje pojma „primitivnosti" koji se danas pretpostavlja u određenim narodnim tradicijama. Daleko od toga da su „primitivne" u smislu izvorne, u velikom broju slučajeva ove tradicije nisu ništa drugo nego iskvareni ostaci koji treba da se ponovo povežu sa drevnim ciklusima civilizacije. Tako, sa Genonom, treba priznati da se u navodnom *folkloru* „skoro u svakom slučaju radi o tradicionalnim elementima u pravom smislu reči, iako ponekad deformisanim, osakaćenim ili fragmentarnim, i o stvarima koje imaju stvarnu simboličnu vrednost, tako da sve to ne samo da nije narod-

nog porekla, već nije čak ni ljudskog porekla. Ono što može da bude narodno je samo činjenica 'preživljavanja', kada ovi elementi pripadaju nestalim tradicionalnim formama... koje ponekad sežu u tako daleku prošlost da bi je bilo nemoguće odrediti, a ovde ćemo se zadovoljiti time da je iz istog razloga svrstamo pod mračnu vlast praistorije. S obzirom na to narod, dakle, ima funkciju neke vrste kolektivne svesti koja je manje ili više podsvesna, a čiji je sadržaj očigledno pristigao iz drugog pravca". Isto je tako ispravno sledeće objašnjenje jedinstvene činjenice da se u ovim slučajevima upravo narod pokazuje kao nosilac značajne količine elemenata koji se odnose na viši plan, na primer inicijacijski, dakle baš onaj koji po definiciji može da bude najmanje „narodski": „kada se tradicionalna forma polako gasi, njeni poslednji predstavnici mogu svojevoljno da povere kolektivnoj memoriji, o kojoj smo govorili, ono što bi u suprotnom bilo bespovratno izgubljeno. To je, u suštini, jedini način da se sačuva ono što u izvesnoj meri još uvek može da se sačuva. Istovremeno, prirodno nerazumevanje masa je dovoljna garancija da ono što je imalo ezoterični karakter na taj način neće izgubiti taj karakter, već će opstati kao neka vrsta svedočanstva o prošlosti za one koji će u nekoj drugoj epohi biti u stanju da ga shvate."[4]

Ova poslednja primedba posebno važi za elemente navodnog „paganskog" nordijsko-zapadnog *folklora* prisutne u ciklusima o gralu i kralju Arturu, elemente koji će nam, integrisani, odnosno vraćeni svom primordijalnom simboličnom značenju putem tradicionalnih i intertradicionalnih odnosa, pružiti pravi smisao sadržan u sagama i epopejama o kojima ćemo govoriti, pojavljujući se u centru srednjovekovnog viteškog sveta i povezujući se sa gibelinskim idealom *carstva* i sa različitim tajnim tradicijama i strujama koje su iz tog ideala preuzele, u jednom ili drugom obliku, duhovno nasleđe.

Na taj način čini se jasnom i razlika između ovde iznesene tačke gledišta i pomenutih psihoanalitičkih teorija o kolektivnoj podsvesti ili nesvesti po kojima je ovo drugo predstavljeno poput neke vrste džaka u kome su sakupljene najrazličitije stvari, manje-više posmatrane u smislu „Života", atavizma, iracionalnog. Ono što se na osnovu tih skorijih teorija tako uniformno smatra „nesvesnim", naprotiv, samo po sebi može da se pripiše pravoj nadsvesti. Pogrešno je stanovište da su mitovi i simboli manifestacije „Života" tamo gde je njihova priroda suštinski metafizička, a sa „Životom" nemaju nikakve veze, osim ako se ne radi o onome što

[4] Uporedi: R. Guénon, *Le Saint Graal*, u *Le Voile d'Isis*, br. 170, 1934, str. 47-48

bismo zaista mogli nazvati njihovim „leševima".[5] I ne vredi prigovarati, kao što je pokušano,[6] što svako pozitivno razmatranje mora da se ograniči na proučavanje manifestacija „nesvesnog" kao čistih iskustava ne ostavljajući prostor transcendentnim elementima; tamo gde nedostaju čvrste polazne tačke, ne postoji način orijentacije među mnoštvom iskustava, njihovog razumevanja i procene, posebno kada se iskustvo identifikuje sa onim što su u suštini njegove posebne forme, uslovljene čak i patološkim faktorima. To je višestruko potvrđeno rezultatima raznih psihoanalitičkih tumačenja koja ne dostižu duhovni plan ni kada upadaju u isprazne rasprave o Frojdovom *Totemu i tabuu*[7] vodeći u paranormalan svet neuropata i histerika, niti kada izbijaju, kao na primer u Jungovoj teoriji arhetipova, u konfuznim koncepcijama na koje snažno utiče novi sujeverni kult „vitalnog" i „iracionalnog", ne pokazujući tako da nema „pretpostavke", već da su one koje ima pogrešne.

3. O „tradicionalnom" metodu

Preostaje da se eliminiše metodološko ograničenje vezano za tendenciju jednostranog izvođenja, pod pretpostavkom sasvim spoljašnje, slučajne i empirijske predaje, osnovnih motiva grala, kao i motiva carskog mita, iz jedne posebne istorijske struje. Po jednom dosta raširenom mišljenju, legenda o gralu je u osnovi hrišćanska. Postoje, međutim, i oni koji su postavili keltsko-pagansku tezu,[8] kojoj su drugi suprotstavili indijsko-orijentalnu[9] ili sirijsku[10] hipotezu. Ona je takođe povezivana i sa alhemijom[11] i, na jednom drugom planu, ne samo da je gral povezan sa doktrinama katara i Persijanaca, već je u vezi sa pojedinim karakterističnim likovima i određenim mestima iz legende pokušano da se prepoznaju istorijske ličnosti i mesta, provansalske za jedne, a persijske za druge.[12]

[5] Vidi esej autora: *Das Symbol, der Mythos und der irrationalisticher Irweg*, Antaios, br. 5, januar 1969.

[6] Jung-Wilhelm, *Il Mistero del Fiore d'Oro*, Laterza, Bari, 1936, str. 57.

[7] Najčešći italijanski prevod: Bollati-Boringhieri, Torino, 1990.

[8] A. Nutt, *Studies on the Legend of the Holy Grail*, London, 1888. J. Mary, *La légende arthurienne et le Graal*, Paris, 1952.

[9] L. Von Schroeder, *Die Wurzel der Sage vom heilingen gral*, Wien, 1910.

[10] L. E. Iselin, *Der morgenländische Ursprung der grallegende*, Halle, 1909.

[11] R. Palgen, Der *Stein der Weisen, Quallenstudien zum Parzifal*, Breslau, 1922.

[12] O. Rahn, *Kreuzzug gegen den gral*, Freiburg, 1933. F. von Suhtscheck, *Wolfram von Eschenbach's Reimbereitung des Pârsiwalnâma*, u *Klio*, tom. 25, 1932, str. 50-71.

Kakva je opravdanost takvih povezivanja odlučuje duh sa kojim su ona izvršena. Karakteristika metoda koji ćemo mi, nasuprot onom profanom – empirijskom ili kritičko-intelektualističkom – svojstvenom modernim istraživanjima nazvati „tradicionalnim", jeste da se u prvi plan stavi univerzalni karakter jednog simbola ili učenja povezujući ga sa drugim odgovarajućim simbolima iz drugih tradicija da bi se utvrdilo prisustvo nečeg višeg i starijeg od bilo koje od ovih postavki, različitih među sobom, ali ipak ekvivalentnih. I isto tako kao što jedna tradicija može, više od drugih, da pruži opšti značaj, kompletniji, jasniji izraz, tako je i uspostavljanje međusobne povezanosti jedno od najplodnijih sredstava da se razume i integriše ono što se u drugim slučajevima nalazi u mračnijoj formi ili u fragmentima.

Ukoliko u delu koji sledi upotrebimo upravo takav metod, to neće biti put koji su utabale moderne erudite. Upravo on, više od pravih međusobnih veza, utvrđuje mračne derivacije, odnosno istražuje empirijsku činjenicu koja je uvek nesigurna po pitanju materijalnog prenošenja izvesnih ideja ili legendi sa jednog na drugi narod, iz jedne u drugu „literaturu", zanemarujući da, gde god deluju uticaji sa plana koji je dublji od samo individualne svesti, međusobna povezanost ili prenos mogu da se ostvare čak i posve različitim putevima od onih uobičajenih, bez preciznih vremenskih i prostornih uslova, bez spoljašnjih istorijskih kontakata. Sa druge strane, i pre svega, svako približavanje po takvom modernom redu istraživanja na kraju se rešava pomeranjem, čak proširenjem tačaka gledišta. Na primer, kada naučnik otkrije međusobnu povezanost nekih motiva iz gralskog ciklusa sa drugim, recimo, iz persijske tradicije, to za njega vredi samo kao „istraživanje izvora", a rezultat je da može trijumfalno da tvrdi: „gral je persijski simbol!" A nova odrednica mu nipošto ne služi da razjasni jednu tradiciju preko druge, da je razume putem univerzalnog, metafizičkog i nadistorijskog elementa koji je možda vidljiviji u srodnom simbolu, na način na koji je uobličen u drugoj tradiciji. Sve u svemu, to je slučajno pomeranje od jedne do druge tačke dvodimenzionalne perspektive, a ne traganje za onom tačkom koja, više od ostalih, od dve dimenzije koje se nalaze na površini može da odvede do treće, dubinske dimenzije, tako da može da posluži kao centralni stub ili nit vodilja do samog kraja.

Što se tiče nagoveštaja koji smo dali u vezi sa pokušajima da se gralski motivi tumače u funkciji istorijskih ličnosti i događaja, budući da je takvih pokušaja bilo kada su u pitanju druge sage koje imaju značajne veze sa gralom (kralj Artur, prezviter Jovan, itd.), to zaslužuje podrobnije objašnjenje.

Uopšte, u tim pokušajima deluje takozvana „efemeristička” tendencija, koju su modernisti preuzeli u skladu sa svojim neodoljivim impulsom da svedu, gde god je to moguće, više na niže. Ličnosti iz mitova i legendi – smatra se – samo su apstraktne sublimacije istorijskih ličnosti, koje na kraju zauzimaju njihovo mesto i vrede same za sebe, mitološki i fantastično. Ipak, istina je upravo suprotna, odnosno: postoje realnosti višeg reda, arhetipskog, na različite načine prikazane simbolom ili mitom. Može da se desi da određene istorijske strukture ili ličnosti u određenoj meri otelotvore takve realnosti. Istorija i nadistorija onda međusobno utiču jedna na drugu i na kraju se međusobno integrišu, a tim likovima i strukturama fantazija instiktivno može da prenese tragove mita upravo na osnovu činjenice da je, na izvestan način, stvarnost postala simbolična, a simbol je postao stvarnost. Nasuprot takvim slučajevima, „efemeristično” tumačenje sasvim preokreće prave odnose. Po njemu, „mit” je primarni element koji treba da posluži kao polazna tačka, dok su istorijska ličnost ili istorijska činjenica samo jedan njegov izraz, slučajan i uslovljen u odnosu na viši red. Koristimo priliku da ukažemo na pravi smisao odnosa, naizgled apsurdnih i proizvoljnih, koje pojedine legende stvaraju između različitih istorijskih ličnosti na osnovu činjenice da su one, iako istorijski nemaju ništa zajedničko u vremenu i prostoru, nejasno shvaćene kao manifestacije jednog jedinstvenog principa ili jedinstvene funkcije. Analogan je razlog postojanja nekih genealogija koje naizgled nisu manje neobične: legendarno poreklo figurativno izražava duhovni kontinuitet koji može da bude realan i bez uslova koji se tiču kontinuiteta krvi u prostoru i vremenu. Genealogija kraljeva grala, Loengrina, Artura, prezvitera Jovana i tako dalje, u suštini treba da se posmatra na taj način. Štaviše, upravo idealne situacije koje proističu iz već pomenutog međudelovanja istorije i nadistorije pružaju nam osnovni ključ za razumevanje geneze i smisla ciklusa o gralu, kao i svega onoga što u njemu podseća na nadistorijsku ideju carstva, kao uostalom i na njeno posebno pojavljivanje u zapadnom srednjovekovnom svetu.

4. Istorijska uloga misterije grala

To treba razjasniti na sledeći način.

Ako izolujemo tekstove koji se odnose direktno na gral, oni nam u celini predstavljaju ponavljanje nekoliko osnovnih tema, izraženih preko

simbolizma viteških ličnosti i podviga. U osnovi se radi o temi jednog misterioznog centra, temi *potrage* za istinskom *proverom* i *duhovnom pobedom*, o temi *nasleđivanja ili obnove kraljevstva* koja ponekad poprima karakter *izlečenja* ili *osvete*. Persifal, Gaven, Galahed, Hulger, Lanselot, Peredur itd, u suštini nisu ništa drugo nego različita imena za jedan jedinstven tip, isto kao što su ekvivalentne ličnosti, različiti modaliteti jednog istog motiva, kralj Artur, Josif iz Arimateje, prezviter Jovan, Kralj ribar itd; podudaraju se slike različitih misterioznih zamkova, raznih ostrva, raznih kraljevstava, raznih nepristupačnih i avanturističnih krajeva koji se u pričama ređaju pred nama u nizu, što sa jedne strane stvara čudnu, nadrealnu atmosferu, dok sa druge strane često na kraju prerastu u monotoniju. Već smo nagovestili da sve to u prvom redu ima, ili je sklono da ima, karakter „misterije" u pravom, odnosno inicijacijskom smislu. Ali u specifičnoj formi u kojoj je sve to izraženo u gralskom ciklusu, moramo da prepoznamo trenutak u kome je nadistorijska realnost, takoreći, izvršila pritisak na istoriju povezujući u najužem mogućem smislu simbole pomenute „misterije" sa konfuznim, ali živim osećanjem da se njihova praktična realizacija nametnula kao rešenje duhovne i vremenske krize čitave jedne epohe, pa tako i ekumensko-imperijalne srednjovekovne civilizacije uopšte.

Baš je iz ove određene situacije gralski ciklus preuzeo oblik i život. Evokacija primordijalnih i nadistorijskih motiva susrela se sa motoom istorijske tradicije u tački ravnoteže oko koje se u kratkom periodu stekla i kristalizovala materija dosta različite prirode i porekla, sjedinjena svojom podložnošću da posluži kao izraz jednom opštem motivu. Tako treba da krenemo od ideje o fundamentalnom unutrašnjem jedinstvu raznih tekstova, sa raznim ličnostima, raznim simbolima i raznim avanturama koje im pripadaju, kao i da otkrijemo latentnu sposobnost jednog teksta, da bismo integrisali ili nastavili drugi, sve do potpunog preciziranja nekih osnovnih tema. Izvan toga, povezivanje takvih tema sa njihovim međutradicionalnim univerzalnim značenjima i sveukupnom metafizikom istorije značilo bi ipak ponavljanje onoga što smo već izložili u drugom delu.[13] Ovde, dakle, moramo da se ograničimo da u formi iskaza izložimo najneophodnije polazne tačke da bismo zaista mogli da razumemo istovremeno istorijski i nadistorijski smisao misterije grala.

[13] *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Edizioni Mediterranee, Roma, 1969.

Principi i predistorija

5. Olimpijski ciklus

Sledeći naš pravac razmišljanja, ono što se kod različitih naroda pokazalo kao prava „tradicija” nije nešto relativno, određeno spoljašnjim ili jednostavno istorijskim činiocima, već je uvek vezano sa elementima jedinstvenog znanja koji pokazuju karakter „konstanti”.

Tradicionalno učenje je u jednom ili u drugom obliku uvek i svugde potvrđivalo postojanje jedne izvorne rase koja je nosilac trascendentne duhovnosti i koja je, upravo zbog toga, često smatrana „božanskom” ili „sličnom onoj koja pripada bogovima”. Njenu strukturu smo definisali kao *olimpijsku*, želeći da tim pojmom označimo urođenu superiornost, „prirodu koja je, upravo sama po sebi, nadpriroda”. Viša sila kod takve rase je „prisustvo”, i ona je predodređuje na vođstvo, na kraljevsku funkciju, pokazuje je kao rasu „onih koji jesu” i „koji mogu”, ponekad kao *sunčevu* rasu.

Ako je *zlatno doba*, o kome brojne tradicije govore na ovaj ili na onaj način, daleko sećanje na ciklus te rase, istovremeno je i na nju, kao i na njenu funkciju i na njeno sedište, stvoren i nadistorijski pogled zbog činjenice da je u datom trenutku ono što je bilo očigledno postalo skriveno. Zbog progresivne involucije čovečanstva, koja je isto tako ovekovečena u raznim tradicijama, funkcija koju je vršila takva rasa postepeno je postajala nevidljiva, a direktan kontakt između istorijskog i nadistorijskog elementa je prekinut. Ovo je smisao, na primer, Hesiodovog učenja, po kome bića iz primordijalnog doba nisu umrla, već su postala nevidljiva da bi vodila smrtnike.[1] Sa teme zlatnog doba prelazi se, dakle, na temu metafizičkog kraljevstva, sa kojom su u određenoj misterioznoj objektivnoj i ontološkoj vezi svi vrhovni vladari, bilo oni koji mogu da se smatraju kraljevskim naslednicima primordijalne tradicije, bilo oni koji su iz nje

[1] Hesiod, *Opera et Dies*, stihovi 112-125.

manje ili više savršeno i svesno preslikali tip kraljevstva u datoj zemlji i u slici date civilizacije. Tako se definiše tradicionalno poimanje nevidljivog „Kralja kraljeva", „Gospodara sveta" ili „Kralja sveta", koje se vezuje sa tačno određenim simbolima od kojih su neki izvedeni direktno iz analogija, dok su drugi mitologizovana sećanja na zemlju ili na zemlje u kojima se odvijao primordijalni olimpijski ciklus.

To su, pre svega, simboli *centraliteta*: centar, pol, predeo u centru sveta, centralni kamen ili kamen temeljac, magnet. Zatim, simboli *stabilnosti*: nepomično ostrvo okruženo vodom, stena, nesalomljivi kamen – i simboli *nepovredivosti* i nepristupa*čnosti*: zamak, zemlja koja je nevidljiva ili ju je nemoguće pronaći, divlji planinski venci, podzemni svet. I nadalje: „Zemlja svetlosti", „Zemlja živih", „Sveta zemlja". I još: sve varijante *zlatnog simbolizma* koji je, obuhvatajući pojmove solariteta, svetlosti, kraljevstva, besmrtnosti i neiskvarivosti, oduvek imao izvestan odnos sa primordijalnom tradicijom i sa dobom koje se tako često obeležava tim metalom. Drugi simboli podsećaju na „Život" u višem smislu („večna hrana", „Drvo života"), na transcendentnu spoznaju, na nepobedivu silu, i sve se pojavljuje izmešano na razne načine u fantastičnim, simboličnim ili poetskim predstavama koje su u različitim tradicijama predstavljale večnu temu nevidljivog *regnuma* i „vrhovnog centra" sveta, samog za sebe ili u njegovim emanacijama i reprodukcijama.[2]

6. O „heroju" i o „ženi"

Kao što je poznato, učenje o zlatnom dobu je sastavni deo učenja o *četiri doba*, kako se naziva naglašena progresivna duhovna involucija koja se potvrđivala tokom istorije još od drevnih vremena. Ali svako od tih doba ima i morfološko značenje, izražava tipičnu i univerzalnu formu civilizacije. Posle zlatnog doba dolazi *srebrno*, koje odgovara jednoj vrsti svešteničke, više ženske nego muške duhovnosti. Nazivamo je *mesečevom* duhovnošću zato što je simbol srebra tradicionalno uvek stajao, u odnosu na simbol zlata, kao što Mesec stoji naspram Sunca. Takva međusobna povezanost daje nam posebno pojašnjenje: Mesec je žensko nebesko telo koje u sebi više ne sadrži, kao Sunce, princip sopstvene svetlosti. Otuda i prelaz na sve ono što je duhovnost uslovljena stavom remisi-

[2] Za ovu temu od suštinskog značaja je delo: R. Guénon, *Le roi du monde*, Paris, 1927, na koje ćemo se više puta pozivati.

je, napuštanja, ljubavne ili ekstatičke otmice. Tako imamo koren „religioznog" fenomena u užem smislu, od njegovih teističko-pobožnih varijanti do onih mističnih.

Svako buđenje divlje i materijalizovane muškosti nasuprot pomenutih duhovnih formi definiše *bronzano doba*. To je degradacija ratničke kaste, njena pobuna protiv onog koji predstavlja duh ukoliko on više nije olimpijski poglavar već samo sveštenik; to je oslobađanje njoj svojstvenih principa poput ponosa, nasilja, rata. Odgovarajući mit je titanska ili luciferovska pobuna, prometejski pokušaj otmice olimpijskog plamena. Doba „giganata", ili „osnovnih bića" je ekvivalentna predstava koja se susreće u raznim tradicijama i njihovim fragmentima koji su se sačuvali u legendama i epopejama različitih naroda.

Poslednje je *gvozdeno doba*, u skladu sa odgovarajućim hindu nazivom *mračno doba*. Ovde spada svaka obesvećena civilizacija, svaka civilizacija koja poznaje i uzdiže samo ono što je ljudsko i zemaljsko. Nasuprot ovim oblicima dekadencije definiše se ideja o mogućem ciklusu obnove, restauracije, koji Hesiod naziva *herojskim ciklusom* ili *dobom heroja.* Ovde pojam „herojski" treba uzeti u posebnom, tehničkom smislu, različitom od uobičajenog. Po Hesiodu, „generaciju heroja", odnosno olimpijski ciklus, stvorio je Zevs; ona je imala mogućnost da ponovo uspostavi primordijalno stanje i tako udahne život novom „zlatnom" ciklusu.[3] Ali za ostvarenje ove mogućnosti, koja je upravo samo mogućnost a ne više samo prirodno stanje, postavlja se dvostruki uslov – da se prevaziđe kako „mesečeva" duhovnost, tako i materijalizovana muškost, odnosno i sveštenik, i čisti ratnik ili titan. Ove crte javljaju se kod „herojskih" ličnosti gotovo svake tradicije. Tako je, na primer, u helensko-ahejskoj tradiciji upravo u tom smislu opisan Herakle (Herkul) kao herojski prototip; njegova večna suparnica je Hera, vodeća ličnost panteističko-lunarnog kulta; on zadobija olimpijsku besmrtnost prvenstveno zato što je saveznik Zevsa – olimpijskog principa – protiv „giganata"; a prema jednom od mitova iz tog ciklusa, preko njega je „titanski" element (Prometej) oslobođen i pomiren sa olimpijskim.

Treba naznačiti da ako se pod „titanom" podrazumeva onaj koji ne prihvata ljudsko stanje i želi da otme božanski plamen, samo korak odvaja heroja od titana. Tako je još Pindar ubeđivao da „ne želi postati božanski", dok je u hebrejskoj mitologiji simbol Adamovog prokletstva imao vrednost sličnog upozorenja i ukazivao je na osnovnu opasnost. Titanski

[3] Hesiod, *Opera et Dies*, stihovi 156-173.

tip – ili, iz drugog ugla, ratnički tip – ostaje, u suštini, materijal za heroja. Ali za pozitivan ishod, odnosno za olimpijsku transformaciju kao ponovnu uspostavu primordijalnog stanja, postavlja se dvostruki uslov.

Pre svega provera i potvrda muškosti – otuda u epskom i viteškom simbolizmu serija poduhvata, avantura, podviga, borbi, ali takva da se ona ne pretvara u ograničenje, u *hibris*, u zatvaranje Ja, da ne parališe sposobnost otvaranja ka trascendentnoj sili jer jedino tako plamen može da postane svetlost i da se oslobodi. Sa druge strane, takvo oslobađanje ipak ne mora da znači i prekid unutrašnje tenzije zbog koje se dalja provera sastoji u odgovarajućoj potvrdi muškog kvaliteta na natčulnom planu, što za posledicu ima upravo olimpijsku transformaciju, postizanje onog dostojanstva koje je u inicijacijskim tradicijama obeleženo kao „kraljevsko". Ovo je odlučujuća tačka koja razlikuje herojsko iskustvo od svakog mističnog bega i od svake panteističke konfuzije, a od simbolizama koji mogu da se odnose na njega ovde se pre svega treba setiti simbolizma *žene*.

U indo-arijskoj tradiciji svaki bog – svaka transcendentna moć – povezan je sa svojom suprugom, a pojam *shakti,* supruga, takođe znači i *moć.* Na Zapadu, Mudrost, Sofija, ponekad i sam Sveti duh, prikazani su preko kraljeve žene, dok nam se kroz lik Hebe ukazuje večna olimpijska mladost koja je data za ženu Heraklu. Na egipatskim slikama božanske žene pružaju kraljevima lotos, simbol ponovnog rođenja, i „ključ života". Kao i iranske *fravashi*, i nordijske *valkire* su predstave transcendentnih delova ratnika, to su sile njihove sudbine i njihove pobede. Rimska tradicija poznavala je *Venus Victrix* sa osobinom „roditeljke" carske loze *Venus Geitrix*, a keltska, žene natprirodna bića koje otimaju heroje i odvode ih na misteriozna ostrva da bi ih svojom ljubavlju učinile besmrtnima. Eva, po jednoj etimologiji, znači Život, Živuća. Ostavivši po strani čitav niz takvih primera, koji je već šire objašnjen na drugom mestu,[4] konstatujemo da je dosta raširen simbolizam predstavio u „ženi" oživljujuću i preobrazujuću silu preko koje je moguće ostvariti poboljšanje ljudskog stanja. Osim toga, na osnovu čega je ova sila predstavljena kao *ženska*? Svaki simbolizam se zasniva na preciznim odnosima analogije. Zbog toga treba krenuti od mogućih odnosa između muškarca i žene. Ovi odnosi mogu da budu normalni ili abnormalni. Oni su abnormalni kada žena postane gospodarica muškarca. Simbolizam žene koji se vezuje za ovaj

[4] Uporedi *Metafisica del sesso*(1958), Edizioni Mediterranee, Roma, 1993; srpski prevod: *Metafizika seksa*, Gradac, Čačak , 1990.

drugi slučaj ne tiče se onoga čime se sada bavimo i zbog toga se nećemo zadržavati na njemu. Nagovestićemo samo da se radi o matrijahalnim koncepcijama koje treba smatrati ostacima ciklusa „mesečeve" civilizacije i u kojima se odražava tema zavisnosti i pasivnosti čoveka u odnosu na duh ovaploćen u ženi (Kosmička majka ili Magna Mater, Majka života, itd.); ova tema je karakteristična upravo za pomenuti ciklus.[5]

Ipak, u takvu sliku se nužno ne uklapa opštija ideja o ženi kao upraviteljici *sakruma* i kao oživljujućem principu, nositeljici „života" koji oslobađa, animira i transformiše jednostavno „biće".[6] Ta ideja može da pripadne, i zaista je već i pripadala, svetu duhovnosti koji mi nazivamo „herojskim". U tom slučaju ovde ipak moramo da se bavimo, kao sa osnovom analogije i simbolizma, sa normalnim odnosima između muškarca i žene, odakle proizlazi osnovna ideja po kojoj muški princip čuva sopstvenu prirodu: nasuprot duha je „žena": jedno je aktivno, drugo je pasivno – čak i pred silom koja ga preobražava i oživljuje heroj zadržava osobine koje muškarac ima kao gospodar žene. Napominjemo da se ovde nalazimo nasuprot bračnog simbolizma koji se prvenstveno koristi u mistici i religioznoj orijentaciji, pre svega u hrišćanskoj, gde se duši pripisuje ženski deo, onaj koji obeležava „suprugu".

Sa takvom postavkom, a imajući na umu „znakove" centra, dobijamo složene simbole: Žena sa ostrva, Žena iz drveta, Žena sa izvora, Žena ili Kraljica zamka, Kraljica Sunčeve zemlje, Žena skrivena u kamenu, itd. Kao udovica, žena izražava period zatišja, odnosno tradiciju, snagu ili moć koje više nema, koja je izgubila svog „čoveka" i čeka novog gospodara ili heroja.[7] Tome je analogno značenje zarobljene „device" koja čeka da je oslobodi i oženi vitez koji joj je suđen. Na osnovu toga, sve ono što se u epskim legendama i u brojnim viteškim pričama pronalazi u avanturama i herojskim bojevima preduzetih zbog vernosti jednoj „ženi" i u nadi da će se ona tako osvojiti, skoro uvek je sklono da se tumači na isti način kao i simbolizam provere muških kvaliteta koji se nameću kao uslov za transcendentnu integraciju ličnosti. I ako u ovoj literaturi nalazimo i žene, kojima se pripisuje motiv zavođenja i opasnosti za heroja, to ne treba shvatiti samo na primitivan i direktan način, odnosno samo u smislu telesnog zavođenja, već povezati sa višim planom, na osnovu opa-

[5] Uporedi *Rivolta contro il mondo moderno*, deo drugi, gl. 6.

[6] Uporedi *Metafizika seksa.*

[7] Odavde i očigledno značenje izraza „sin udovice", koji se još iz iranske tradicije i maniheizma sačuvao čak i u zapadnoj masoneriji.

snosti da „herojska” avantura može da dovede do titanskog pada. Žena oličava zavođenje sačinjeno od moći i transcendentne spoznaje, a njeno posedovanje predstavlja prometejsku otmicu i krivicu varljivog ponosa. Suprotan aspekat može da se poveže sa onim što je neko nazvao „isisavajuća smrt koja dolazi od žene” i koji se odnosi na gubitak najdubljeg principa muškosti.[8]

7. Hiperborejska tema

Smeštanje primordijalnog centra ili sedišta „olimpijske” civilizacije iz zlatnog ciklusa u *borealni* ili *nordijsko-borealni predeo*, koji je postao nenastanjiv, drugo je osnovno tradicionalno učenje koje smo već izložili i na odgovarajući način dokumentovali.[9] Tradicija hiperborejskog porekla u svojoj primordijalnoj olimpijskoj formi i u svojim ponovnim pojavljivanjima „herojskog” tipa, u osnovi je civilizatorskih akcija koje pokreću rase koje se u periodu koji se proteže od kraja glacijalnog i neolitskog doba šire na evroazijskom kontinentu. Neke od ovih rasa verovatno su stigle direktno sa severa; druge kao da su za prvobitnu domovinu imale atlantsko-zapadnu zemlju, gde je stvorena jedna vrsta slike nordijskog centra. To je razlog zbog koga se različiti simboli i sećanja koji se poklapaju odnose na zemlju koja je ponekad nordijsko-arktička, a ponekad zapadna.

Hiperborejski centar, među svojim brojnim nazivima koji kasnije prelaze i primenjuju se i na atlantski centar, imao je i naziv Tule, Belo ostrvo ili „Blistavo” ostrvo – indijska *shveta-dvîpa,* helensko ostrvo Leukada[10] – „primordijalno seme arijevske rase” – *airyanem-vaéjô* – Zemlja Sunca ili „Apolonova zemlja”, Avalon.

Sećanja koja se poklapaju u svim indoevropskim tradicijama govore o nestanku toga sedišta, koje je potom prešlo u mit, kao posledici smrzavanja ili poplave. Ovo je realna, istorijska protivteža različitim aluzijama na nešto što će, počevši od datog perioda, biti izgubljeno ili će postati skriveno ili nepristupačno. Ovo je ujedno i razlog zbog koga „Ostrvo” ili „Zemlja živih” – gde se „živima” (u višem smislu) smatraju oni koji čine

[8] Uporedi *Metafizika seksa*.

[9] *Rivolta contro il mondo moderno*, drugi deo, gl. 3-5.

[10] U prvom redu u tradiciji koju prenosi *Diodor sa Sicilije* (II, 47) ostrvo Leukada, odnosno Belo ostrvo, identifikuje se sa zemljom Hiperborejaca, smeštenom na Okeanu, „nasuprot zemlje Kelta”; na njega se ukazuje i kao na Apolonovo ostrvo.

primordijalnu božansku rasu – kraj na koji se manje-više odnose već poznati simboli vrhovnog centra sveta, često se mešao sa „područjem mrtvih", gde se pojam „mrtvi" odnosi na nestalu rasu. Tako su, na primer, prema jednom keltskom učenju ljudi za primordijalnog pretka imali Kralja mrtvih – Dispatera – koji je živeo u dalekoj zemlji s one strane okeana, na „Dalekim ostrvima" odakle je, u skladu sa druidskim učenjem, jedan deo praistorijskih stanovnika Galije direktno stigao.[11] Sa druge strane, po klasičnoj tradiciji, nakon što je bio gospodar zemlje, kralj iz zlatnog doba, Hronos-Saturn, skinut sa trona ili lišen muškosti (odnosno: lišen moći da „stvara", da daje život novom potomstvu), živi zauvek „u snu" u zemlji na krajnjem severu, prema arktičkom moru, koje je iz tog razloga nazvano *Mare Crònide.*[12] To je otvorilo mesta za različite nesporazume, ali se u suštini radi samo o transpoziciji ideja koje se odnose na hiperborejsku temu u nadistoriju ili u jednu vrstu realnosti ili latentnog ili nevidljivog duhovnog centra. Sledeći nit naše priče, kratko ćemo se zadržati na formi koju su ta sećanja dobila u keltskom, i pre svega u irskom ciklusu. U osnovi se radi o tradicijama koje se odnose na Avalon, na narod Tuata de Danan, a potom i na samo Arturovo kraljevstvo. Takve tradicije imaju mnogo veći domet od lokalnog ili istorijskog; često čak i geografski podaci koji se u njima pojavljuju, kao što se obično dešava u takvim slučajevima, imaju samo simboličko značenje.

8. *Tradicija u Irskoj*

Legendarna istorija Irske nalazi centralno uporište u usponima i padovima rasa koje su je jedna za drugom osvajale i vladale njome, dolazeći iz misterioznog nordijsko-atlantskog centra, kojem su se ponekad i vraćale. *Istorija Brita (Historia Brittonum)* često taj centar naziva Hiberija, ali taj termin je zapravo samo maštovita transkripcija irskih reči *mag-mo*, *trag-mor* ili *mag-mel*, koje opisuju „Zemlju mrtvih", odnosno primordi-

[11] Uporedi H. D'Artois de Jubainville, *Le cycle mythologique irlandais*, Paris, 1884, str. 26-27. Irski naziv „Zemlja pod talasima" – *tir fa tonn* –verovatno sadrži u sebi sećanje na propadanje i potonuće tog sedišta.

[12] Uporedi Plutarh, *De facie in ore lunae*; Plinije, *Historia naturalis,* IV, 30. Ovde je reč upravo o Tule, koja se po Strabonu nalazila na šest dana plovidbe od Britanije, blizu zaleđenog mora. U vezi sa „herojima" i primordijalnim dobom u kome oni na izvestan način ponovo uživaju, zanimljiva je tradicija po kojoj se Hronos, bog toga doba, često javlja i kao kralj heroja (Hesiod, *Poslovi i dani*, stihovi 168-171).

jalni nordijsko-atlantski centar.[13] Te rase su učestvovale u raznim događajima: one se nalaze u neprekidnoj borbi protiv Fomora, giganata ili mračnih i monstruoznih bića koji su u hristijanizovanim elementima sage značenjski asimilovani sa predpotopskim gigantima ili sa divljim bićima koja potiču od Hama i Kaina.[14] Ovi Fomori su ekvivalent „osnovnih priroda", ili „giganata", nasuprot kojih u nordijskoj tradiciji *Ede* stoje Asi, „božanski heroji". Oni predstavljaju sile neba „bronzanog doba", mračne telurske sile povezane se vodenim dubinama (u Alsterskom ciklusu), kao što je sa njima već bio povezivan telurski Posejdon; odnosno, one odgovaraju silama izvornog ciklusa koje su se materijalizovale i degradirale u titanskom smislu. Na osnovu činjenice da je kralju Fomora, Tetri, ponekad pripisivana ista misteriozna otadžbina sa one strane okeana i da je neosvojiva kula Konana, drugog kralja Fomora, na „Staklenom ostrvu usred mora", u suštini i sama prikaz primordijalnog centra, izgleda da je ovaj drugi aspekt rezultirao u kelstkim tradicijama.

U svakom slučaju, Fomore, u svom osnovnom obliku mračnu i tellursku rasu, pobedila je prva grupa civilizatora koji su u Irsku došli sa područja Atlantika, iz rase Partolona. Ova rasa se gasi, a na njeno mesto dolazi drugi narod istog porekla, Nemedova rasa. Ime Nemeda (*Neimheidh)*, koje dolazi od keltskog korena i znači „nebeski", ali i „drevni", „častan", „sveti",[15] dopušta nam da ovaj novi ciklus shvatimo kao ostvarenje predstavnika primordijalne tradicije još uvek u čistom, „olimpijskom" stanju. U doba Nemeda ističe se jedna simbolična epizoda koja nalazi na odjek u analognoj epizodi *Ede*. U *Edi* se Asi, „božanski heroji", obraćaju „osnovnim bićima" da bi ih naterali da ponovo izgrade tvrđavu „centralne zemlje", Asgard Midgard. Kao nagradu za to delo giganti su želeli da dobiju „božiju ženu" Freju i sa njom „Mesec i Zemlju". Pošto je nisu dobili, rasplamsava se borba koja se završava fatalnim „sumrakom bogova". Isto tako, u irskom ciklusu Nemed se služi Fomorima da mu sagrade tvrđavu, ali ih onda, plašeći se da oni njome i ne zagospodare, istrebljuje.[16] Međutim, to ništa ne vredi: potomke Nemeda na kraju potčinjavaju Fomori koji nastanjuju *Tor-inis*, tvrđavu na ostrvu – ponovo – na severozapadu Irske; a u njenoj blizini, u pokušaju pobune, na kraju su i masakrirani, baš kao što se u *Edi* borba protiv osnovnih sila u prvom

[13] Uporedi H. D'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique*, cit. str. 85.
[14] Uporedi H. D'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique*, cit. str. 92, 94.
[15] H. Martin, *Études d'archéologie celtique*, Paris, 1872, str. 77.
[16] Uporedi H. D'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique*, cit. str. 91.

delu završava sumrakom Asa. I u jednom i u drugom slučaju postoji slično predstavljanje događaja iz „titanskog" ciklusa na ruševinama civilizacije koja je direktno izvedena iz one primordijalne.

U nastavku irske sage događa se pokušaj „herojske" obnove. Radi se o ciklusu Tuata de Danan, što znači „narod boginje Anu ili Dana".[17] Ova rasa je sa jedne strane prihvaćena kao pristigla u Irsku „sa neba" – odakle, prema Leadbh*ar na hvidhe*, potiče „njihova mudrost i superiornost njihovog znanja";[18] sa druge strane, upravo u hiperborejskoj zemlji ona zadobija natprirodnu spoznaju.[19] Dve verzije ne isključuju jedna drugu već se međusobno rasvetljuju, bilo kroz ne samo ljudske osobine primordijalnog centra, bilo zato što će prema sagi rasa Tuata poteći od potomaka naslednika rase Nemedijanaca, koji će se naći u hiperborejskoj ili atlantsko-zapadnoj zemlji upravo da bi naučili natprirodne veštine, a odatle i veza sa nekim mističnim predmetima o kojima ćemo još govoriti.[20] Budući da su upravo Nemedijanci ona „nebeska" ili „drevna" rasa koja je na kraju zbacio titanski ciklus, izgleda da se radi o obnoviteljskoj vezi sa primordijalnim duhovnim centrom – nebeskim i, u geografskoj transpoziciji sećanja, hiperborejskim ili atlantsko-zapadnim, vezi koja vraća u život i daje „herojsku" formu novoj lozi, Tuata de Danan,[21] koja ponovo pobeđuje Fomore i srodne rase – rase Fir-Bolga – i postaje gospodar Irske. Vođa Tuata, Ogme, „sunčeva" je ličnost – *Grian Ainech* – sa sličnim crtama kao dorski Herakle. On osvaja mač kralja Fomora.

Ali i vladavina Tuata ima svoj kraj. *Knjiga osvajanja (Lebor Gabala*) govori o dolasku u Irsku jedne nove rase, rase „sinova Mila" (*Mileadh*), čija etimologija nije sasvim jasna. Preovlađuje ratnički aspekt – reč *Mileadh* izgleda da ima isti koren kao i latinska *miles,*[22] koji međutim nije odvojen od ostataka više tradicije koja je svojstvena prethodnom ciklusu Tuata. Tako i u civilizaciji Milesijanaca postoji simbolizam „sedišta centra": ovaj narod ima feudalno uređenje, sa vrhovnim kraljevstvom uspo-

[17] Uporedi H. D'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique*, cit. str. 118-119.

[18] Uporedi H. D'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique*, cit. str. 56.

[19] *Battle of Mag Tured*, §§ 1-3 (H. D'Arbois de Jubainville, *L'épopée celtique en Irlande*, Paris, 1892, str. 403)

[20] Uporedi H. D'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique*, cit. str. 141.

[21] Sa tim se može povezati tradicija koju nam prenosi Plutarh (*De facie*, cit. § 26), po kome se u borealnoj zemlji Heraklova loza (herojski ciklus) pomešala sa Hronosovom (primordijalni ciklus), određujući tako civilizaciju „sličnu helenskoj" (olimpijsko-herojsku, čiji je simbol bio upravo Herakle). „Tamo se Heraklu odavala najveća počast, a nakon njega Hronosu."

[22] Uporedi H. Martin, *Études*, cit. str. 82.

stavljenim u Tari, u „srednjoj zemlji" – Meadhonu – koja je već bila sveti centar Tuata, a kralja je svečano proglašavao „kamen sudbine" – *lil-fail* – o kome ćemo govoriti kasnije i koji je isto tako pripadao tradiciji Tuata.[23] Što se tiče samih Tuata, oni su, na osnovu nekih tekstova, napustili zemlju poprimivši nevidljivi oblik kao stanovnici „podzemnih" palata ili planinskih pećina nepristupačnih ljudima, među kojima su se tek izuzetno pojavljivali; prema drugim tekstovima, vratili su se u njihovu prvobitnu domovinu, u Avalon.[24] U skladu sa prethodno iznesenim, dve verzije se uzajamno podudaraju, radi se o dve različite predstave primordijalnog centra koji je postao skriven („podzemni") i nepristupačan. Njemu su se i dalje u keltskim tradicijama pripisivale slike atlantskog „ostrva" *Avalona*, a ovde treba skrenuti pažnju da je u kasnijem periodu to ostrvo uglavnom smatrano mestom „žena" koje privlače heroje da bi ih učinile besmrtnima. Osim toga, ime Avalon se na osnovu galskog pojma *afal,* koji znači jabuka, objašnjava kao „Ostrvo jabuka",[25] što nas podseća na ostrvo Hesperida „s one strane okeana" sa simboličnim zlatnim jabukama koje Herakle osvaja u jednom od podviga na osnovu kojih će mu biti dodeljena olimpijska besmrtnost. Natprirodne žene sa ostrva Avalon izgleda da poseduju dar „isceljenja" – u sagi o *Tir-nan-ogu* one izjavljuju da se u njihovoj zemlji „nikad neće videti smrt ili raspadanje tela" i da će u njoj heroj Ojsin moći da dobije „krunu kralja večne mladosti"[26]. Ali u isto vreme Avalon, „Belo ostrvo",[27] ima i vrednost „polarnog" i „sunčevog" ostrva. Ostrvo Avalon, po jednoj drugoj mogućoj etimologiji, u stvari nije ništa drugo nego ostrvo Apolona, boga koji nosi keltsko ime Ablun ili

[23] Uporedi H. Martin, *Études*, cit. str. 84-85.

[24] Uporedi C. Squire, *The Mythology of ancient Britain and Ireland*, London, 1909, str. 41. Tradicija Tuata se na izvestan način nastavlja u herojskom ciklusu Alstera koji su smatrani njihovim potomcima, sa „sunčevim" karakterom, analognim karakteru grčkih heroja (str. 54).

[25] Uporedi E. Windisch, *Das keltische Britannien bis zum Kaiser Arthur*, Leipzig, 1912, str. 114. Heroj Kondla dobija od žene sa dalekog ostrva jabuku koja, koliko god da se jede, ostaje uvek cela, a u njemu budi neizdržljivu nostalgiju: to je tema „nepresušnog izvora hrane" koja će se ponovo javiti u legendi o gralu, zajedno sa nostalgijom koju budi kod onoga ko ga je već jednom video.

[26] Uporedi H. Martin, *Études*, cit. str. 154. Marx (*La légende arthurienne*, cit. str. 52) podseća na reč *avallach*, jabuka – jabuka koja daje besmtrnost.

[27] Ostaje da se utvrdi da pojam *Albione* za Englesku i *Albania* za jedan njen deo proizlaze iz transpozicije drevne slike „Belog ostrva" ili „Blistavog ostrva" u te zemlje, dok ono u hindu tradiciji kao *shveta-dîpa* takođe predstavlja i sedište Višnua kao sunčevog boga i nosioca hiperborejskog krsta ili *svastike*. Zbog toga smo i tvrdili da brojni geografski nazivi predmetnih tradicija imaju samo simbolični značaj.

Belen; ono predstavlja „solarnu" zemlju i hiperborejski predeo jer je Apolon smatran sunčevim kraljem upravo zlatnog doba i hiperborejske zemlje.[28] A pošto se ovo ostrvo često meša sa „staklenim ostrvom", ono nas podseća i na opšti simbolizam staklenih i čak vazdušnih zidova koji se koristi da bi označio neku vrstu nevidljive odbrane koja okružuje određena mesta da bi sprečio pristup do njih, kao i na simbol vatrenog zida koji okružuje ostrvo. To su varijante ideje o nedodirljivosti koja se oduvek odnosila na vrhovni centar.

Tekst koji je poznat pod imenom *Bitka kod Mag-Tureda* (*Battle of Mag-Tured* §3-6) beleži da su Tuate iz nordijsko-atlantskog sedišta poneli sa sobom četiri predmeta koji su bili tesno povezani sa učenjem koje su tamo primili: kamen, koplje, mač i jednu posudu. To je „kamen predskazanja" ili „kraljevski kamen", tako nazvan budući da, poput neke vrste proročišta, omogućava da se prepozna onaj koji polaže zakonsko pravo na kraljevstvo; to je koplje Luga, boga ognja, o kome je rečeno da „nikad bitku ne izgubi onaj ko ga nosaše u ruci"; to je nepobedivi i neumoljivi mač Nuadua; i na kraju, to je posuda Dagde, koja može da nahrani nebrojene ratnike. Takvi predmeti naroda Tuata ponovo su se pojavili u odgovarajućim predmetima gralskog ciklusa, na isti način na koji će njegovo sedište izgledati kao da je u bliskim odnosima sa samim ostrvom Avalon ili „Belim ostrvom".[29]

U tradicijama koje su sakupljene u *Analima četiri učitelja* posebno je uočljiva tema borbe i pobede kao iskušenja. Formula koja se stalno ponavlja je „kralja tog i tog svrgnuo je taj i taj koji postaje kralj".[30] Njeno najdublje značenje prenosi saga o kralju šuma Nemu, o kome smo već govorili na drugom mestu, gde pobeda i ubistvo dotičnog predstavljaju direktno postavljanje na funkciju i preuzimanje kraljevskog i sveštenog dostojanstva – kao i položaj muža „božanske žene".[31] Srednjovekovna viteška književnost prepuna je varijacija na ovu temu: provera oružjem često gotovo automatski dovodi do posedovanja žene koja od jednog heroja

[28] Uporedi R. Guénon, *La terre du Soleil*, u *Études traditionnelles*, januar 1936, str. 36. Jedna od predstava zemlje o kojoj govorimo je takozvana *ten-mag-trogaigi* koja sadrži simbole karakteristične za centralno sedište i čije ponavljanje ćemo uočiti i kasnije u viteškim sagama: kraljevske žene, srebrno drvo sa suncem na vrhu, drvo pobede, izvor, posuda sa pićem koje se nikad ne iscrpljuje (vidi E. Beauvois, *L'Élysée transatlantique et l'Eden occidental*, u *Revue de l'Histoire des Religions*, VII deo, 1883, str. 291)

[29] Sva ova evolijanska tumačenja nalaze suštinsku potvrdu u delu Jean Markale, *Le Druidisme*, 1985. (napomena priređivača).

[30] Uporedi H. Martin, *Études*, cit. str. 85.

[31] Vidi *Rivolta contro il mondo moderno*.

prelazi drugom. Na osnovu takozvanog „prava ljubavi”, a u skladu sa etikom ove književnosti, bilo je gotovo prirodno da vitez učini predmetom svojih želja ženu sopstvenog gospodara ukoliko bi poverovao i potom u proveri oružjem mogao da dokaže da je vredniji od njega.[32] Jedinstveni karakter koji sve ovo doslovno uzeto ima, kao i slaba povezanost sa pravim običajima toga vremena, treba da navedu na pretpostavku o skrivenom sadržaju kao pravom smislu takvih „avantura”,[33] u kojima je reč o dalekim odjecima motiva izbora dotičnog muškog kvaliteta koji se maksimalno ističe da bi se zadobila „žena”.

Prema delu *Historia Regnum Britanniae,* Britaniju su prvobitno naseljavali divovi. Prvom od njih dato je ime Goemagog. „Brut”, smatran jednim od potomaka Trojanaca koji su takođe stvorili i Rim, istrebljuje divove i osniva britansku tradiciju.[34] Goemagog vidno odgovara Gogu i Magogu. To je značajna biblijska reminiscencija. Gog i Magog su demonska stvorenja koja u carskom mitu zauzimaju veoma važan deo. Oni odgovaraju Fomorima, odgovaraju „osnovnim bićima” ili *rinthursima* kojima su Asi, „božanski heroji” iz *Ede*, zaprečili put ogromnim zidom da bi im onemogućili pristup u „sedište Centra” – *Midgard* – odnosno reprodukciju primordijalnog centra. U izvesnom smislu, oni ne predstavljaju ništa drugo nego demonizam sveta masa.

Anali četiri učitelja govore o raznim pobunama protiv sakralne dinastije Tuata de Danan, a isto tako i protiv sledeće ratničke dinastije sinova Mila, ustancima za koje je zaslužna rasa Fir-Domanajn, ili „rasa dubina”, telurska rasa, povezana sa degenerativnim ostacima kasnijih stanovnika Irske, kao što su Fir-Bolg. Govori se na kraju i o „plebejskoj rasi” – *aithe-achtuatha* – koja koristi priliku da na nekoj proslavi pobije plemstvo, odnosno navodi Četiri Gospodara da se pobune protiv vrhovnog kralja „sedišta Centra”. Ali za kaznu zbog tog zločina zemlja je pogođena opštom neplodnošću i trpi brojne nedaće; kraljevstvo će biti u tom stanju sve dok se sin poslednjeg kralja, koji je bio pobeđen i ubijen, ne

[32] Uporedi E. J. Délécluze, *Roland ou la Chevalerie*, Paris, 1845, I deo, str 132-133. U tekstu *Le Chevalier de la Charrette*, ženu kralja Artura odvešće naoružan vitez koji ga izaziva, naravno ukoliko ga pobedi u dvoboju.

[33] Istaknimo i jedinstveni karakter koji, ako se uzme doslovce, ima viteški zakon po kome pobednik gotovo automatski osvaja „damu” ili „kraljevsku ženu” pobeđenog i koju, više kao dužnost nego kao pravo, mora da preuzme. Tako je i kod Volframa fon Ešenbaha (II, 100): *swelch rîter helm hi ûf gebant, - der her nâch riterschaft ist komen - , hât er den prîs genommen, - der sol diu künegine hân.*

[34] Vidi E. Faral, *La légende arthurienne*, Paris, 1929, II deo, str. 87.

vrati u očinsku zemlju.[35] Ovde se, prema orijentalnoj sagi o Aleksandru, uništenje i neplodnost „svih izvora, tako da ne ostane nijedan gutljaj vode", pripisuje vremenu dolaska Goga i Magoga.[36] To je stanje u kome se na kraju nalazi i kraljevstvo grala, pretvorivši se u *Gaste Terre*, zemlju uništenu usled takozvanog „bolnog udara", stanje koje neće prestati sve do dolaska heroja osvetnika i obnovitelja. Već ova skupina drevnih tradicija i drevnih keltskih prethrišćanskih simbola predstavlja osnovne teme koje će, takoreći, doživeti reinkarnaciju u legendama o gralu. Sledeća karika koja povezuje je saga o kralju Arturu.

9. *Arturijanski ciklus*

U svim oblicima ove sage, istorijska pojava Artura – za koga se pretpostavlja da je bio *dux bellorum* nordijskih Kimra u borbi protiv Anglosaksonaca između V i VI veka – prelazi u drugi plan u odnosu na onaj njen vid koji je navodio na ideju da se u njegovom kraljevstvu vidi neka vrsta slike centralne kraljevske funkcije koja je tesno povezana sa hiperborejskom tradicijom, tako da ona na kraju počinje da važi kao ova funkcija uzeta sama po sebi, sa svim simboličkim i nadistorijskim obeležjima. Veza Arturovog kraljevstva sa Engleskom postaje stoga slučajna: u srednjovekovnoj književnosti ovo kraljevstvo imalo je prevashodno nadnacionalno značenje, iznedrivši najbolje viteštvo, a uticaj koji je ono izvršilo na srednjovekovno herojsko hrišćanstvo bio je tako veliki da je ono upravo u Arturu videlo svog simboličkog vođu i da je ambicija svakog viteza bila da postane član misterioznog reda kralja Artura – čime mu je dat poseban značaj.

Ime Artur podložno je raznim tumačenjima, od kojih je najverodostojnije ono koje ga povezuje sa keltskim rečima *arthos*=medved *i viros*=čovek.[37] Još je Nenije objasnio: *Artur latine sonat ursum horribilem*.[38] Ovo značenje muške snage koja uliva strah povezuje se osim toga sa simbolizmom hiperborejskog porekla i istovremeno vodi do ideje o centralnoj ili „polarnoj" funkciji (Veliki Medved). I ne samo to: u celini tradicionalnih tekstova, simboli i imena na kraju uspostavljaju vezu između ove

[35] Uporedi H. Martin, *Études*, cit. str. 86.
[36] Uporedi F. Spiegel, *Die Alexandersage bei den Orientalen*, Leipzig, 1851, str. 53-54.
[37] Uporedi E. W. B. Nicholson, *King Arthur and Gildas* (The Academy, 1895)
[38] Uporedi S. Singer, *Die Arthursage*, Bern-Leipzig, 1926, str. 17

konstelacije, sa simbolizmom pola ili centra koji se na nju odnose, i Tule, čije se ime nalazi u grupi onih koji su obeležili hiperborejsko „Belo ostrvo", tradicionalni primordijalni centar.[39] Dakle, „polarni" element, hiperborejski element i kraljevski element susreću se u liku Artura. Sa jedne strane muževan i ratnički izgled koji bi mogli da se pretpostave kod Artura kao *ursus horibilis-a,* izgleda da potvrđuje i činjenica da prema legendi Artura uvek prati, kao neka vrsta njegovog dodatka ili suprotnosti, Mirdin ili Merlin, koji poseduje nematerijalno znanje i moć zbog čega je on u biti predstavljen manje kao istaknuta ličnost, a više kao personifikacija trascendentne i duhovne strane samog Artura.[40] Tesna povezanost ova dva principa, ratnika sa jedne, duhovnika sa druge strane, već počinje da određuje „viteštvo" sa Arturovog dvora i značenje najkarakterističnijih avantura koje se pripisuju njegovim pripadnicima. Vitezovi Okruglog stola, odnosno kralja Artura, nisu samo ratnici – oni koji su izabrani u ovu družinu, kako je zapisano u *Smrti kralja Artura*[41] „osećaju se blagoslovenim i dostojnim obožavanja, kao da su dobili pola sveta. I oni ostavljaju svoje roditelje, svoje rođake, svoje žene i svoju decu da bi postali sledbenici Reda". Upravo gral može da predstavlja trascendentni element sa kojim su ovi vitezovi težili da se upotpune: ovo će se jasno pokazati u oblicima sage u kojima se Arturovo kraljevstvo na kraju meša sa kraljevstvom grala. Ovde je neophodno setiti se epizode o stenama Stounhendža, kamenja koje i danas postoji i koje je za mnoge predmet divljenja jer je i dalje misterija način na koji su ovi gigantski blokovi u tako davno vreme mogli da budu istesani i preneti na mesto na kome su pronađeni, kao ostacima velikog sunčevog hrama koji izgleda da potiče iz megalita ili neolita. Merlin, naređujući ratnicima da donesu to ogromno kamenje sa dalekih vrhova, kaže: „Krenite, hrabri ratnici, i naučite, spuštajući to kamenje, *da li je snaga ta koja premašuje duh ili duh premašuje snagu*". Ratnici nisu u stanju da izvrše zadatak a Merlin, smejući se, bez teškoća izvršava svako delo.[42] Da ratnička vrlina u arturijanskom ciklusu ima duhovni oslonac, vidljivo je iz sledećeg saveta sadržanog u istom tekstu, odnosno u *Historia Regnum Britanniae*: „Borite se za vašu zemlju i

[39] Uporedi R. Guénon, *Le roi du monde*, cit., X.

[40] Uostalom, imenom medveda – *björn* – u nordijskim tradicijama nazivao se Tor, jedan od „nebeskih bogova" ili Asa koji su se borili protiv „osnovnih bića"; u sagi *Yingligsaga* medved zajedno sa vukom jedno je od obličja koja uzima Odin, vrhovni poglavar Valhale i „sedišta centra" ili Midgarda.

[41] Sir Thomas Malory, *Morthe Darthur*, Stratchey, London-New York, 1876, XIV, 2.

[42] E. Faral, *La légende arhurienne*, cit. II deo, str. 238-240.

prihvatite, ako bude potrebno, i smrt: jer smrt je pobeda i oslobođenje duše."[43] To je upravo drevni koncept *mors triumphalis*, centralno mesto etike svojstvene tradicijama „herojskog" tipa.

Prema legendi, Artur je pokazao svoje urođeno pravo da postane legitimni kralj čitave Engleske prošavši proveru mača, odnosno uspevši da izvadi mač zaboden u veliki četvorougaoni kamen postavljen na oltar hrama, kamen koji je očigledno varijanta „kamena kraljeva" koji je pripadao još drevnoj tradiciji Tuata de Danan.[44] Ovde se pojavljuje dvostruki, konvergentni simbolizam. Sa jedne strane, imamo opšti simbolizam „kamena temeljca" koji navodi na „polarnu" ideju po kojoj alegorija i mit aludiraju na mušku moć (mač) koju treba izvući iz tog principa. Sa druge strane, izvaditi mač iz kamena može da znači i osloboditi snagu od materijalnosti jer kamen često ima i to značenje, a to se slaže sa jednom drugom epizodom iz legende, onom u kojoj Artur, uz Merlinovo navođenje, zadobija mač Kaliburn ili Eskalibur koga je misteriozna ruka držala iznad vode.[45] Ali se kaže i da je ovo oružje sačinjeno na Avalonu, odnosno da je povezano sa „vrhovnim centrom"; a njegovo držanje nad vodom opet predstavlja silu odvojenu od uslova materijalnog, strastvenog i prigodnog života, života kome se oduvek pripisivao osnovni aspekt simbolizma vode. Takav život treba da bude prevaziđen, ne samo od strane onih koji teže da prime kraljevski mandat „centra" i da postanu vođe u višem smislu, već i od strane svakog viteza koji želi da postane dostojan pratnje kralja Artura i da na kraju pronađe gral.

U cilju naše priče, među motivima koji su najsvojstveniji drevnoj britanskoj tradiciji skrećemo pažnju i na instituciju Okruglog stola, kao i na simbolizam sedišta kralja Artura. U vezi sa ovim poslednjim često se javljaju poznati simboli nepristupačne zemlje: Arturovo kraljevstvo, prema Andreasu Kapelanu, odvojeno je od sveta ljudi širokom rekom preko koje vodi samo opasan most. Njega brane giganti, a tu se nalazi zamak koji se večno vrti u krug.[46] U tom dvorcu, koji nosi i naziv „kraljevski dvorac" – *caer rigor* – ili dvorac „bogatih" – *caer gould* – navodno se čuva natprirodna posuda koju je kralj Artur (prema tradiciji *The Spoiling of AnWen)* oteo od kralja „drugog sveta", posuda koja, budući kopija jednog od sim-

[43] E. Faral, *La légende arhurienne*, cit. II deo, str. 258.

[44] *Morte Darthur*, I, 3; R. De Boron, Merlin, str. 169-170. Setimo se da je Zigfrid u nordijsko-germanskoj sagi podvrgnut sličnoj proveri: iz „Drveta" treba da izvuče zabodeni mač koji do tada niko nije mogao da izvuče.

[45] *Morte Darthur*, I, 23.

[46] Uporedi S. Singer, *Arthursage*, cit, str. 11.

bola svojstvenih još hiperborejskoj tradiciji Tuata de Danan (posuda Dagda), kao gral u dvorcu „bogatog" kralja, „hrani" sve, leči svaku ranu i čuva od zuba vremena, odbijajući pri tom da svoje darove pruži kukavicama i krivokletnicima.[47] Jedno takvo sedište u vidu rotirajućeg dvorca – *revolving castel*, *caer sidi* – potpuno je isto što i „rotirajuće ostrvo" koje se u drevnoj keltskoj sagi često smatra mestom „Staklenog ostrva" i uopšte Avalona, a ovde sigurno postoji i aluzija na „Polarnu zemlju" koja se zapravo okreće oko svoje ose i prevozi svet svojim kružnim kretanjem, što podseća na sliku „Gospodara univerzuma" kao *cakravartî-ja*, „okretača točka", aludirajući na onoga koji kao nepokretni centar pokreće točak *regnuma* i uopšte uređenog univerzuma.

Ovo su ideje koje sa druge strane nalaze odjek u simbolizmu Okruglog stola koji je Artur osnovao po Merlinovom savetu da bi obeležio viteški red čiji je vrhovni vođa bio on. Prema Maloriju, Okrugli sto je u stvari sačinjen kao slika sveta i u njemu čitav univerzum, zemaljski i nebeski, nalazi utočište.[48] Drugi tekstovi[49] uglavnom se odnose na putanje nebeskih tela i na rotaciju neba u odnosu na nepokretni centar, iz čega jasno proizilazi da su vitezovi koji sede za Okruglim stolom predstavnici centralne moći koja stvara red. Ovde je važno istaći da se u različitim pričama vitezovi Okruglog stola, ili bar najbolji od njih, nalaze u grupi od dvanaest, odakle se vidi njihova očigledna povezanost sa dvanaest Jednakih koji su u *Roman de Brut* „podelili zemlju na dvanaest delova, pri čemu je svaki od njih uzeo jedan i proglasio se njegovim kraljem."[50] Važnost ovog detalja potkrepljuje činjenica da je dvanaest sunčev broj koji se, u jednom ili u drugom obliku, oduvek pojavljivao na mestu gde je osnovan, ili je makar došlo do pokušaja stvaranja tradicionalnog centra: dvanaest tronova Mitgarda, dvanaest vrhovnika Olimpa, dvanaest loza delfskog centra, dvanaest rimskih liktora, dvanaest stanovnika Avalona, dvanaest grofova paladina Karla Velikog, itd. Ali u sagi o gralu i o kralju Arturu sa ovim simbolizmom povezuje se i motiv *opasnog mesta*. To je mesto za Okruglim stolom koje je ostavljeno prazno i rezervisano je za očekivanog i suđenog viteza, onoga koji je nad svima ostalima i koji se ponekad pojavljuje kao *trinaesti* vitez i tada očigledno odgovara upravo

[47] Uporedi C. Squire, *Mythol. Of anc. Brit.*, cit, str. 73-74.
[48] *Morte Darthur*, XIV, 2.
[49] Uporedi F. Kampers, *Das Lichtland der Seelen und der heilige gral*, Köln, 1916, str. 30-31.
[50] Uporedi E. J. Délécluze, *Roland*, cit, tom I, str. 43, 49.

funkciji centra, poglavara ili pola „dvanaestorice" i on lično je slika ili predstavnik *cakravartî-ja* ili „Kralja sveta".[51]

Naravno, sa pojavom teme *opasnog mesta* predstavljenog u vidu praznog mesta, mora se pomisliti na stanje involucije Arturovog kraljevstva i propasti njegovih predstavnika, tako da se stvorila potreba za njegovom obnovom. Idejno, upravo u tom trenutku vitezovi Okruglog stola kreću u potregu za gralom i tada se, u književnosti, avanture grala i vitezova kralja Artura neraskidivo isprepliću. Arturovo kraljevstvo se tada identifikuje sa kraljevstvom Lokris ili Logres – što je drevni naziv jednog dela Engleske, kao „Albanija" i „Belo ostrvo" i kao sedište grala. Arturovi vitezovi daju se u potragu za gralom da bi kraljevstvu povratili njegov stari sjaj i zatrli nedaće koje su, prema *Mabinogionu*, pogodile ovu zemlju. Gral je simbol onoga što je izgubljeno i što treba da bude ponovo pronađeno. Jedan čovek treba da učini sve da gral ponovo pokaže svoje vrline, a taj čovek je često i vitez koji će sesti na „opasno mesto".

U vezi sa ovim, dolazi do neke vrste udvostručavanja lika kralja Artura. Sa jedne strane imamo nadistorijskog „kralja Artura" koji simbolizuje jednu funkciju; sa druge strane kralja Artura koji se kao tip istorijskog predstavnika ove funkcije nalazi u centru zbivanja sa fatalnim ishodom, i koja se mogu povezati sa drevnim pričama o uništenju i nestanku Tuata de Danan i njihovih potomaka. Da ne bismo suviše brzo otišli dalje, ovde ćemo ukazati na epilog drevene legende o Arturu u kojoj se, između ostalog, ponovo pojavljuje simbolizam *žene*.

Dva lika pokušavaju da Arturu otmu njegovu „Ženu" – *Quennuwar*, odnosno Ginevru (ovo ime znači „beli duh", što potvrđuje njegov simbolični karakter). Prvi je Melvas, koji je vodi u svoj grad Glastonberi, koji se poistovećuje sa okeanskim „Staklenim gradom" i Avalonom – *Glastonia id est urbs vitrea – etiam insula Avalloniae celebriter nominatur*.[52] Zbog toga dolazi do opsade „Staklenog ostrva" i na kraju do sklapanja primirja. U ovoj tački u sagi se nazire hrišćanski element jer se ističe potreba da Artur preda ostrvo predstavniku crkve. U stvari, to podseća na pokušaj hrišćanske tradicije da iskoreni keltsko-hiperborejsku tradiciju prisvaja-

[51] Ovde bi neko mogao da pomisli na Hrista i na njegovih dvanaest učenika, a sličnih poređenja ne nedostaje u hristijanizovanim delovima legende. Ipak, treba naznačiti da simbolizam o kojem je reč potiče iz nadtradicionalnog i daleko starijeg perioda u odnosu na hrišćanstvo; hrišćanska predstava nije ništa drugo nego njegovo prilagođavanje religioznim okvirima.

[52] Uporedi F. Lot. *Celtica*, u *Romania*, XXIV, str. 327-329; E. Faral, *La légende arhurienne*, cit. II deo, str. 411

njem svih njenih najvažnijih tema. Glastonberi je bio jedan od glavnih centara širenja hrišćanstva u Engleskoj i da bi zadobio primat pokušao je da u hristijanizovanoj formi apsorbuje prethodne nordijsko-keltske tradicije, da bi na kraju pridobio za sebe i simbolizam drevnog Avalona.

Glastonija, odnosno Glastonberi – objašnjava glavni tekst o ovoj temi, *De antiquitate Glastoniensis Ecclesiae* – prvobitno se nazivao *inis gutrin*, pri čemu je *inis* na bretonskom značilo ostrvo a *gutrin* stakleno. Po dolasku Engleza postao je Glastiburi, od *glas=vitrum* i *buria=civitas*, Glastiberia.[53] Priča po kojoj je Artur poklonio ostrvo crkvi treba da pruži neku vrstu legimiteta „tradicionalnom nasledstvu" koje su zamislili hrišćanski propovedači jevanđelja. I tu nije bio kraj: objavljeno je da je kralj Artur umro i da se njegov grob nalazi u Glastonberiju. Tako on ostaje drevni centar, samo sada sa novim značenjem centra misionarskog hrišćanstva.

Sa druge strane, dok je Artur bio na putu ostvarenja svog legendarnog svetskog carstva i osvajanja Rima da bi tamo bio krunisan, nećak Mordred, koji je ostao u zemlji, prisvaja tron i preotima Arturu „Ženu", Ginevru. U ratu koji potom sledi, izdajnik je ubijen ali padaju i najbolji vitezovi Okruglog Stola. Sam Artur je smrtno ranjen i prenesen u Avalon da bi ga moć iscelenja koju su posedovale „žene" koje su živele u toj zemlji, a prvenstveno Morgana („rođena iz mora"), izlečila i omogućila mu da ponovo preuzme svoju dužnost.[54] Ali rane kralja Artura (po nekima, pre svih ona koju mu je zadalo otrovno koplje) otvaraju se svake godine, a njemu verni uzalud čekaju na njegov povratak. Međutim, postoji i tradicija po kojoj će se Artur jednog dana ponovo pojaviti u Avalo-

[53] E. Faral, *La légende arhurienne*, cit. II deo, str. 411, 439. Ipak ne treba isključiti da je u praistorijskim vremenima sam Glastonberi bio centar primordijalne tradicije, kao što izgleda dokazuju ostaci neke vrste ogromnog zvezdanog hrama, određenog iscrtavanjem na tlu ogromnih slika koje predstavljaju sazvežđa i poređanih u krug: tu se mogao videti čak i model „Okruglog stola"(uporedi *A Guide to Glasonbury's Temple of the Stars, its giant effigies described from air views, maps and from „The High History of the Holy Graal"*, Watkins, London; takođe o istom R. Guénon, *La terre du soleil*, cit.). Taj centar naravno ne treba mešati sa primordijalnim centrom iz koga je verovatno proizašao, pošto je on i topografski istisnut od strane hrišćanskog centra. Prema Ekateju iz Abdera, koji je pisao u IV veku, Britaniju su nastanjivali Hiperborejci, dok danas postoji težnja da se u njima prepoznaju takozvani „Protokelti" za koje se tvrdi da su sagradili Stounhendž (uporedi H. Hubert, *Les Celtes*, I tom, str. 247, 274).

[54] O svemu tome vidi *La mort de Roi Artu*, J. Frappier, Paris, 1954; G. Schopperle-Loomis, *Arthur in Avalon and the Banshes*, New Haven, 1923, str. 5-25; E. Faral, *La légende arthurienne*, cit. II tom, str. 296, 302, 441; S. Singer, *Arthursage*, cit., str. 8, 12. *Historia Regnum Brittaniae* prenosi: *Inclytus ille rex Arturus letaliter vulneratus est, qui illinc ad sanada vulnera sua in insulam Avallonis evectus*. U *Morte Darthur* (XXI, 7) je

nu i stati na čelo svog kraljevstva a Britanci od tada više nikada neće poželeti da imenuju nekog drugog kralja.[55] U drugim oblicima legende – na primer u *Otia Imperialia* – on je predstavljen kako leži na krevetu u predivnoj palati, na vrhu planine. Prema još jednoj, tendencionalno hrišćanskoj verziji, on je „mrtav", a njegovo telo je sahranjeno u Glastonberijskoj opatiji koja je, kao što smo videli, pokušala da se predstavi kao Avalon.

Sve ovo može da se pripiše krizi i interregnumu posle kojih će uslediti potraga za gralom. Takođe, treba skrenuti pažnju i na još jednu ključnu temu gralskog ciklusa – ranjenog kralja koji u nepristupačnom i misterioznom mestu čeka izlečenje da bi mogao da se „vrati". Pomenimo i temu koja je već postojala u keltskoj sagi – kraljevstvo koje pogađa razaranje i neplodnost zbog plebejske pobune ili rane izazvane ubodom koplja ili plamenog mača.

10. Carska saga. Gospodar Univerzuma

Prema onome što smo do sada izložili, izgleda da je saga o Arturu jedna od brojnih formi opšteg mita o univerzalnom caru ili gospodaru i njegovim manifestacijama. Ovaj motiv vodi poreklo iz najdrevnijih vremena i ima izvesne veze sa doktrinom o „cikličnim manifestacijama" ili *avatarama*: manifestacija jedinstvenog principa koji, u određenim momentima, u raznim oblicima, u interregnumima egzistira u nevidljivom stanju.[56] Tako svaki put kada određeni suveren pokaže obeležja neke vrste inkarnacije tog principa, u legendi se javlja slika da „on nije mrtav",

zapisano: „U mnogim krajevima Engleske priča se da kralj Artur nije mrtav već je prenet na drugo mesto voljom našeg Gospoda. I priča se da će se vratiti... Ja to neću da tvrdim, već pre svega da je na nekom mestu na ovom svetu njegov život promenjen (*he changed his life*). Ali mnogi kažu da se na njegovom grobu nalazi ovaj stih: *Hic iacet Arthurus Rex quondam Rexque futurus*". U istom tekstu (XXI, 5) ranjeni Artur želi da njegov mač bude vraćen onoj istoj misterioznoj ruci koja ga je držala iznad površine vode, što očigledno ima smisao neke vrste obnove poverene dužnosti.

[55] A. De Boron, *Perceval*, str. 178. Još jedna veza sa izloženim motivima predstavlja verziju sage po kojoj će se Artur vratiti na Avalon u trenutku odlučujuće bitke protiv neprijatelja Britanaca, a koja zapravo ima značenje „poslednje bitke" (uporedi Natrovissus, *Le mythe arhurien el la légende de Merlin*, u izdanju *Ogam*, broj. 6, 10, 13, iz 1950)

[56] Alan od Lila (vidi E. Beauvois, *L'Élysé transatlantique*, cit, str. 314) Arturovo povlačenje značenjski poredi sa odlaskom Ilije i Enoha, „nikad umrlih" proroka koji će se jednog dana ponovo pojaviti.

da se povukao u nepristupačno sedište odakle će se jednog dana pojaviti, ili da „spava" i da će se jednog dana probuditi. I kao što u ovim slučajevima nadistorijski element teži da se nametne nad istorijskim, čineći simboličnom dotičnu kraljevsku ličnost, tako i imena ovih kraljevskih ličnosti ponekad prežive, obeležavajući pri tome nešto što ih nadilazi.

Slika kraljevskog dostojanstva u stanju „sna" ili prividne smrti je bliska slici izmenjenog, ranjenog, paralisanog kraljevskog prava, ne u pogledu samog principa, već njegovih spoljašnjih i istorijskih predstavnika. Odatle je izvedena tema ranjenog, osakaćenog ili zaludnog kralja koji nastavlja da živi u nepristupačnom *centru*, gde ne vladaju zakoni vremena i smrti.

Da ne bismo ponavljali ono što smo već izložili na drugom mestu o tom pitanju,[57] a da bismo ipak dali sveobuhvatnu i univerzalnu predstavu o kontekstu o kome je reč, prisetimo se nekih tipičnih formi u kojima je u drevna vremena taj simbolizam našao svoj izraz.

U hindu tradiciji susrećemo temu o Mahakašjapi koji spava na jednoj planini ali će se probuditi kada se začuje zvuk školjke u trenutku nove manifestacije principa koji se pojavio u liku Bude. To je takođe i period dolaska „Gospodara univerzuma" – *cakravartî*-ja – koji nosi ime Šankha. Međutim, *shankha* znači „školjka", pa se tako kroz verbalnu asimilaciju izražava ideja o buđenju iz sna u funkciji nove manifestacije „Kralja sveta" i same primordijalne tradicije koju navedena priča prikazuje kako se u kriznim međuperiodima zatvara upravo u „školjku". Analogna iranska tradicija se odnosi na heroja Kerešaspu koji, pošto ga je pogodila strela dok je tonuo u stanje „sna" (ponovo nailazimo na isti simbol), vekovima preživljava u stanju mirovanja uz pomoć *fravaši (*kao što ranjeni kralj Artur ostaje u životu na ostrvu žena upućenih u ezoterične veštine), ali će uskrsnuti u vreme Saošjanta i boriće se rame uz rame s njim.[58] Saošjant je gospodar budućeg, trijumfalnog kraljevsta „Boga svetlosti" i uništitelj mračnih ahrimanskih sila. Ovde treba primetiti da hebrejska koncepcija „mesije" i hrišćanska koncepcija „kraljevstva", koju mnogi smatraju odgovornom za srednjovekovni carski mit, nije ništa drugo nego odjek ove drevne arijsko-iranske predhiršćanske tradicije.

Ali da bismo dobili važniju formulaciju motiva o kome se govori, moramo da se osvrnemo na učenje Kalki-Avatara u vezi sa pričom o Parašurami, jednoj od tri tipične ličnosti herojskog predstavnika olimpijsko-hiperborejske primordijalne tradicije. Kada su se praroditelji arijskih ko-

[57] Uporedi *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Seconda, 11-12.

[58] Uporedi S. Przyluski, *La légende de l'empereur Açoka*, Paris, 1923, str. 173-178.

lonizatora Indije još uvek nalazili na severu, on je svojom sekirom uništio pobunjene ratnike i ubio svoju grešnu majku. To su simboli dvostrukog prevazilaženja za koje smo već rekli da karakteriše (§7) „herojski" duh – prevazilaženje degradirane muškosti, kao i duhovnosti koja postaje obeležena ženskim-majčinskim belegom u skladu sa involucijom i degradacijom u suprotnom smislu – tim pre što se njegovo delovanje pripisuje periodu između srebrnog, ili mesečevog doba, i bronzanog, ili titanskog doba, izmađu *tretâ* i *dvâpara-yuge*.

Parašurama nikad nije umro, on se povukao u asketski život na planinskom vrhu na Mahendri gde večno živi.[59] Ako se to uzme u obzir, a kada za to dođe vreme, u skladu sa cikličnim zakonima doći će do nove manifestacije sa visina u vidu sakralnog kralja, pobednika nad „mračnim dobom", dolaska Kalki-Avatara. Kalki se simbolično rađa u Šambali, jednom od imena koja se u hindu i tibetanskoj tradiciji daju svetom hiperborejskom centru,[60] a njegov duhovni učitelj je upravo Parašurama. Pošto je uveden u svetu nauku, imenovan je za kralja. U međuvremenu on od Šive dobija belog krilatog konja (kome je u priči data tolika važnost da se on često identifikuje sa samim Kalkijem), papagaja sveznalicu,[61] i svetleći mač – što se tiče paralela, setimo se da je isto tako rečeno da će se kralj Artur ponovo pojaviti na belom konju i da isti simbol ima značajan udeo u Jevanđelju po Jovanu; što se tiče mača, priča se o nestalom maču koga će Artur ponovo držati u ruci i koji je s vremena na vreme izranjao iz vode, bacajući odbleske.[62] Sa pticom kao vodičem, on zadobija „ženu", odnosno ženi Padmu ili Padmavati, kraljevu kćerku koju niko nikad nije mogao da dobije jer se svaki čovek koji je žudeo za njom po božjoj volji pretvarao u ženu – ovaj simbol ima veoma duboko značenje. Kalki sa

[59] *Mahabharata*, I, 2; III, 116-117; XII, 49; XIV, 29.

[60] Motiv simboličnog rođenja obnovitelja hiperborejskog centra nalazi se i u iranskoj tradiciji , a ponekad se odnosi i na samog Zaratustru, koji se po nekima rodio u hiperborejskom sedištu – *airyanem vaêđô* – ili je tamo osnovao svoju religiju (uporedi *Bundadesh*, XXXII; *Vendîdad*, XIX; F. Spiegel, *Die arische Periode und ihre Zustände*, Leipzig, 1887, str. 125-126).

Što se tiče mesta rođenja Parašurame, ako je Šambala istorijski grad u blizini Delhija, takođe je izvesno da se ona uvek opisuje kao „grad na severu", ne samo u Indiji, već i na Tibetu i da se, uostalom, u tim slučajevima kaže da su sve lokalizacije samo simbolične.

[61] Zanimljivo je istaći da je u srednjovekovnim viteškim alegorijama upravo „papagaj" ptica koja se povezuje sa viteštvom i koja se bori za viteško pravo na „ženu" iz centra klera (uporedi A. Ricolfi, *Studi sui „Fedeli d'amore",* Milano, 1933, str. 28; reprint: Bastogi, Foggia, 1983).

[62] Natrovissus, *Le mythe arthurien*.

svojim ratnicima prelazi preko mora ne pokvasivši noge pošto se ono magijski učvrstilo pred njim i stiže do svog rodnog mesta, Šambale, koje ga je dočekalo tako izmenjeno i blistavo da mu je izgledalo poput boravišta Indre, kralja bogova i boga heroja. To je simbol ponovne pojave sila primordijalnog centra, zbog koga se ponovo pojavljuju i predstavnici sunčeve, kao i mesečeve dinastije, kraljevi Maru i Deva, koji su zahvaljujući svom isposništvu ostali u životu kroz sva svetska doba, sve do „mračnog doba" i to na obroncima Himalaja koji su smatrani predelom u kome primordijalno doba „večno traje". Na kraju dolazi do konačne bitke, Kalkijeve borbe protiv mračnog doba, personifikovanog u liku Kali, kao i dvojice vođa demona, Koke i Vikoke.[63] Ova poslednja borba bila je posebno oštra jer su ti demoni naizmenično vaskrsavali i ustajali nepovređeni čim bi dotakli zemlju – ali na kraju bitke Kalki ipak izlazi kao pobednik.[64]

Simbolične elemente iznesene u ovoj priči i čiji smisao možda nije bio u potpunosti jasan čitaocima, preciznije ćemo objasniti u nastavku. U suštini, ovde smo želeli da iznesemo neke odrednice koje treba da uokvire carski mit o ponovnoj manifestaciji *Regnuma* sa nadtradicionalne tačke gledišta, kao i da sprečimo da se odvojeno razmatraju, i to pre svega u jednostranoj zavisnosti od hrišćanskih verovanja, manifestacije koje je ovaj mit imao u srednjem veku. Uostalom, i rimski svet je već u svom paganskom imperijalnom periodu mnogima izgledao kao ponovno buđenje zlatnog doba, čiji je kralj Hronos, kao što smo videli, zamišljen kako večno živi u stanju sna u hiperborejskoj oblasti. Pod Avgustom, Sibilinska proročanstva najavila su „sunčevog" suverena, *rex a coelo* o *ex sole missus*,[65] koga izgleda poziva i Horacije[66] kada zaziva hiperborejskog boga

[63] Koka i Vikoka očigledno odgovaraju Gogu i Magogu. Treba naglasiti da Kali jaše magarca, životinju koja se tradicionalno povezuje sa „demonskim" i antisolarnim silama i sa takozvanim „sinovima nemoćne pobune"(up. *Rivolta contro il mondo moderno*, deo drugi, gl. 10). Osim toga, grad Višasana kojim vlada Kali, u kome se krije od Kalkija i u kome je na kraju izgorela, prikazan je kao ginokratski grad, odnosno grad kojim upravljaju žene, čime se izražava spoj demonizma masa i uzurpacije kroz „ženski" oblik duhovnosti.

[64] O svemu tome uporedi A. Préau, *Kalki, diyième avatara de Vichnou d'après le Kalki-purâna* (u *Voile d'Isis*, br. 139, 1931, str. 428) i A. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Zürich, 1928, str. 47. U *Vishnupurâna* (IV, 3) Kalki se pojavljuje u funkciji uništitelja degradiranih „ratnika" (*mleccha*) koji su se odrekli svetinja, a koju je već imao Parašurama.

[65] Uporedi F. Kampers, *Das deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, München, 1896, str. 9.

[66] Horacije, *Ode (Carmina)*, I, II, 30.

[67] Vergilije, *Ekloge (Eclogae)*, IV, 5-10, 15.

zlatnog doba, Apolona, da konačno dođe, a isto tako i Vergilije[67] kada najavljuje neminovnost novog zlatnog doba, doba Apolona i heroja. Avgust je zamislio svoje simbolično „poreklo" koje se od Apolona i Feniksa ponavlja u likovima Hadrijana i Antonina i koje je usko povezano sa idejom o vaskrsenju primordijalnog doba kroz Rimsko carstvo.[68] Predosećaj o povezivanju Rima sa nadistorijskim i metafizičkim principom *Imperiuma*, gde treba imati u vidu već objašnjeni proces transpozicije onoga što je svojstveno tom principu u datu predstavu u istoriji, može se u suštini smatrati osnovom teorije o neprolaznosti ili večnosti *(aeternitas)* Rima.

U vizantijskom periodu carski mit sa Metodijem dobija izraz koji, u manjoj ili većoj meri povezan sa legendom o Aleksandru Velikom, preuzima neke od tema koje su prethodno razmatrane. Imamo motiv kralja koji je smatran mrtvim, koji se budi iz sna i stvara novi Rim; ali posle kratkog kraljevanja provaljuju narodi Gog i Magog, kojima je Aleksandar preprečio put, i rasplamsava se „poslednja bitka".[69] Ista forma će se ponovo pojaviti i naširoko razviti u gibelinskom srednjem veku. Sam car – očekivan, latentan, nikad mrtav, povučen u nevidljivom ili nepristupačnom centru, ovde se pretvara čas u jednog, čas u drugog najvećeg predstavnika Svetog rimskog carstva: Karla Velikog, Fridriha I, Fridriha II. Tema o razorenom ili neplodnom kraljevstvu koje čeka da bude obnovljeno, nalazi ekvivalentan prikaz u temi *suvog dreveta*. Suvo drvo, povezano sa jednom od predstava sedišta „Kralja sveta", o kome ćemo kasnije govoriti, ponovo će ozeleneti u trenutku pojave novog carstva i pobede nad silama „mračnog doba" predstavljenim, u skladu sa novom religijom, u biblijsko-hrišćanskom ključu: kao narod Gog i Magog koji nadiru u doba Antihrista.[70] To nas ne sprečava da likove Fridriha II ili kralja Artura na planini, kao i slika Arturovih vitezova kako jurišaju sa obronaka, ne povežemo i sa drevnim nordijsko-paganskim shvatanjima, sa Valhalom kao planinskim sedištem Odina, najvećeg od „božanskih heroja",[71]

[68] Uporedi F. Kampers, *Das deutsche Kaiseridee*, cit. str. 10.

[69] Uporedi F. Kampers, *Das deutsche Kaiseridee*, cit. str. 24-27. *Petrova apokalipsa* pominje „lavovog sina" (lav simbolizuje Carstvo) koji će odbaciti i uništiti sve kraljeve jer mu je Bog dao moć, a prikazan je kao „onaj koji se budi iz sna". I u ovom periodu tajno cveta hiperborejsko sećanje, jer i Laktancije (*Divinae institutiones*, VI, 16, 3) tvrdi da će moćni princ koji će ponovo uspostaviti pravdu polse pada Rima doći „sa krajnjeg severa". (*Petrova apokalipsa* je apokrifni etiopski tekst.)

[70] Uporedi A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medioevo*, Chiantatore, Torino, 1883, II, str. 500-503, 556.

[71] Uporedi F. Kampers, *Das deutsche Kaiseridee*, cit., str. 109, 155; S. Singer, Arthursage, cit., str. 8-9.

kao i sa četom duša heroja odabranih od strane „žena" – valkira – koja se od divljeg lovačkog jata pretvara u mističnu vojsku koja će pod vođstvom Odina povesti odsudnu bitku protiv „osnovnih bića".

U svojim nebrojenim varijantama ova saga pripada zlatnom periodu zapadnog viteštva i gibelinizma, a u proročkom previranju koje budi ideja o „trećem Fridrihu" zaokružuje je zagonetna formula *živog* i *neživog* cara: *Oculus eius morte claudet abscondita supervivetque, sonabit et in populis: vivit, non vivit, uno ex pullis pullisque pullorum superstite.*[72] „Živi, ne živi" – sibilinska formula zatvara misteriju srednjovekovne civilizacije u trenutku njenog zalaska. Ranjeni kralj, kralj na samrti, kralj koji je mrtav iako izgleda živ i živ je iako izgleda mrtav, i tako dalje, sve su slične ili saglasne teme, teme koje ćemo pronaći upravo u gralskom ciklusu, kojima je udahnut poseban život i sugestivna snaga u završnom trenutku najviših napora Zapada da se ponovo utemelji po principu velike duhovno-muške i tradicionalno carske civilizacije.

11. Fridrih. Prezviter Jovan. Drvo carstva

Prema jednoj staroj italijanskoj pripoveci „prezviter Jovan, indijski plemić", šalje izaslanike caru Fridrihu kao onome „koji je ogledalo sveta, da bi se uverio da li je on mudar na rečima i na delima". Prezviter Jovan šalje Fridrihu (verovatno se odnosi na Fridriha II) tri kamena sa pitanjem šta je najbolje na svetu. „Car ih uze i *ne upita za njihovu vrednost*", a na postavljeno pitanje odgovori da je „mera" najbolja stvar na svetu. Iz njegovog ponašanja prezviter Jovan zaključuje da je „car mudar na rečima, ali ne i na delima jer nije pitao za vrednost kamenja koje je bilo veoma moćno". Misli da će kamenje vremenom „izgubiti svoje moći jer car nije upoznat sa njima" i zbog toga se pobrine da ga vrati. To mu polazi za rukom upravo uz pomoć onog od njih koji je imao sposobnost da stvari učini nevidljivim i za koji se kaže da „vredi više nego celo carstvo".[73]

Prema drugoj legendi, koju nam je sačuvao Osvald Šrajber, Fridrih II dobija od prezvitera Jovana odelo od nepromočive kože daždevnjaka, vodu večne mladosti i prsten sa tri kamena koji imaju moć da omoguće život pod vodom, da učine neranjivim i nevidljivim. Kamen prezvitera

[72] Uporedi F. Kampers, *Das deutsche Kaiseridee*, cit., str. 84.
[73] Tekst u G. Biagi, *Le novelle antiche*, Firenze, II, str. 4-6.

Jovana se pre svega javlja u nemačkim spisima iz oko 1300. godine, zajedno sa aluzijom na silu koja čini nevidljivim.[74]

Ove legende su prilično značajne ako se ima na umu da kraljevstvo prezvitera Jovana nije ništa drugo nego jedna od srednjovekovnih predstava „vrhovnog centra".[75] Zamišljalo se da se on nalazi u misterioznom i čudesnom kraju u Centralnoj Aziji, ponekad u Mongoliji, ponekad u Indiji a ponekad čak i u Etiopiji, gde je ovaj pojam u to vreme imao dosta široko i raznoliko značenje. Na osnovu obeležja koja se odnose na to kraljevstvo, nema nikakve sumnje u njegov simbolički karakter. „Darovi" prezvitera Jovana upućeni caru Fridrihu čine jednu vrstu „naloga" uzvišenog karaktera, ponuđenog nemačkom predstavniku Svetog rimskog carstva da bi ostvario pravi kontakt sa principom „Univerzalnog gospodara." Voda večne mladosti očigledno ukazuje na besmrtnost; nepromočivo odelo vezuje se za osobinu Feniksa da ostane nepovređen, da opstane i da se obnovi kroz plamen; nevidljivost je simbol za sposobnost kontakta sa nevidljivim i natčulnim, kao i sposobnost preobraćanja u isto; sposobnost života pod vodom odgovara, u suštini, neutopljivosti u vodi, moći hodanja po vodi (što treba da nas podseti na epizode prelaska Kalki-Avatara, Arturovog mača uzdignutog iznad vode, itd.) – ukratko, učestvovati u principu koji je iznad svetskih tokova, u toku postanja. Sve u svemu, reč je o sposobnostima i moćima strogo inicijacijskog tipa.

Kad se ovo uzme u obzir, italijanska legenda kao da aludira na neku vrstu Fridrihove neprilagođenosti ovom nalogu. Fridrih se ograničava na jednu vrlinu laičkog viteštva i jednostavan svetovni stav: „mera" je najbolja stvar na svetu.[76] *On ne postavlja pitanje* – pitanje u vezi sa simbolima moći koje mu je ponudio prezviter Jovan. Zbog ove nesvesnosti najvišeg naloga njegova funkcija će vremenom biti osuđena na propast, zbog čega je prezviter Jovan i povlači. Ovde srećemo jedan novi oblik motiva *„živog a neživog"* cara čiji je život samo prividan ili obamrlog kralja – ali sada blisko povezanog sa osnovnom temom grala: *krivicom „nepostavljanja pitanja" koje ima obnoviteljsku moć.*

[74] Uporedi A. Basserman, *Veltro, Gross-Chan und Kaisersage*, u *Neue Heidelb*, *Jahrbücher*, XI, 1902, str. 52; F. Kampers, *Das deutsche Kaiseridee*, cit., str. 103.

[75] Uporedi R. Guénon, *Le roi du monde*, cit., II

[76] To je ista vrlina koja će, po nekima koji se zaustavljaju samo na njihovom etičkonaturalističkom aspektu, odrediti osnovni stil arijevskih ili indoevropskih rasa (uporedi H. F. K. Günter, *Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens*, München, 1934., str. 47-48)

Dodajmo i ponešto o predstavi koja je postojala o kraljevstvu prezvitera Jovana. *Tractatus pulcherrimus* ga opisuje kao „kralja kraljeva – *rex regum*". On objedinjuje duhovni autoritet sa kraljevskom poglavarskom funkcijom[77] i može da kaže o sebi: *Johannes presbyter, divina gracia Dominus dominacium omnium, quae sub coelo sunt ab ortu solis usque ad paradisum terrestrem.* Ali, „prezviter" je u suštini titula, reč koje ne označava određenu individuu, već funkciju. Tako kod Volframa fon Ešenbaha i u *Titurelu*[78] pronalazimo „prezviter" upravo kao titulu, a gral, kao što ćemo videti, ukazuje na onoga koji korak po korak treba da postane „prezviter". Osim toga, u sagi je upravo „prezviter" onaj koji zauzdava narode Goga i Magoga, izražavajući vidljivu i nevidljivu dominaciju (figurativno: dominaciju nad bićima iz prirode, kao i nad nevidljivim bićima), i brani svoje kraljevstvo od prodora „lavova" i „divova". U ovom kraljevstvu nalazi se i „fontana mladosti" i ono se ne tako retko meša sa sedištem tri kralja mudraca, odnosno sa gradom Seuva, koji su izgradili u blizini Brda Pobede – Vaus ili Viktorialis – ista tri proroka.[79] Pored toga, ovde se ponovo pojavljuje „polarni" simbolizam „rotirajućeg dvorca", kao i simbolizam mesta na kome postoji kamenje svetlosti i kamenje „koje vraća vid slepima" i koje čini nevidljivim.[80] Prezviter Jovan takođe po-

[77] Dostojanstvo sakralnog kralja često se javlja kroz biblijske reminiscencije, gde se prezviter Jovan predstavlja kao „sin" ili „unuk" kralja Davida, a ponekad i kao sam kralj David: *Davis regis Indorum, qui presbyter Johannes a vulgo appellatur – De rege Davis filio regis Johannis* (uporedi F. Zarncke, *Der Priester Johannes*, u *Abhandlungen der philologisch-hist. Klasse der Kgl Sächs. Gesell. Der Wissenschaften*, Leipzig, 1883., str. 19). Videćemo da je David takođe stavljen u blisku vezu sa mačem heroja grala i sa iskušenjima kroz koja oni moraju da prođu.

[78] Pomenuti *Titurel* delo je Albrehta fon Šarfenberga.

[79] Tekstovi u F. Zarncke, *Der Priester Johannes*, cit. str. 156-158, 159, 175., uporedi G. Oppert, *Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte*, Berlin, 1870, str. 9-11, 26, 27, 28-30, 32-33, 44-45. Hrišćanska legenda o tri kralja mudraca je pokušaj da se hrišćanstvu povrati „tradicionalni" karakter u višem smislu od onog koji mi, sa Genonom, dajemo tom pojmu. Tri kralja mudraca, od kojih jedan Isusu daje zlato i pozdravlja ga kao kralja, drugi tamjan i pozdravlja ga kao sveštenika, a treći izmirnu, odnosno balzam neiskvarivosti, i pozdravlja ga kao proroka, odali su dužno priznanje pretpostavljenom predstavniku tri moći u nepodeljenom primordijalnom stanju. Ovo priznanje se osim toga lako prepoznaje u likovima koji se javljaju na Kalkijevom rođenju da bi mu se poklonili (uporedi A. Préau, *Kalki-Avatara*, cit., str. 433).

[80] U tekstu Johana Vit de Hese (F. Zarncke, *Der Priester Johannes*, cit., str. 159) je zapisano: *Et ibi est speciale palacium presbiteri Johannes et doctorum, ubi tenetur concilia. Et illud potest volvi ad modum rotae, et est testudinatum ad modum coeli, et sunt ibidem multi lapides preciosi, lucentes in nocte, ac si esset clara dies.* Uporedi P. Hagen, *Der gral*, Strassburg, 1900, str. 121; F. Zarncke, *Der Priester Johannes* (II deo, u *Ab-*

seduje kamen koji po jednima ima sposobnost da vaskrsne Feniksa, a po drugima *orla*. Svako može da zapazi značaj ovog tumačenja jer je orao uvek, a posebno u vreme nastanka ovih legendi, važio kao simbol kraljevske funkcije, koja se u njenom „spoljašnjem" vidu mogla prepoznati još u Rimu gde se vezivala za simbol Feniksa. Po nekima su i iranski kralj Serse, Aleksandar Veliki, rimski imperatori, Danac Holger i Gverino posetili kraljevstvo prezvitera Jovana.[81] Radi se o legendarnom predstavljanju tajnog osećanja povezanosti koje su veliki istorijski vladari i legendarni heroji imali – na manje ili više direktan način, u ime neke vrste nevidljive potvrde njihovog legitimiteta ili dostojanstva – sa „vrhovnim centrom", gde leži kamen koji može da vaskrsne orla.

Zapravo, prema sagi, Aleksandar je kao krajnju krunu svojih osvajanja, nakon što je utaban put ka Indiji koji su već prešli Heraklo i Dionis, tražio od božanstva vrhovnu zalogu pobede. On stiže, osim do izvora mladosti, i do dva drveta – muškog i ženskog – Sunčevog i Mesečevog, koji mu najavljuju njegovu sudbinu i njegov *Imperium*.[82] U legendama iz ovog ciklusa se govori o „drvetu centra", „Sunčevom drvetu", o drvetu koje daje pobedu i carstvo, ali u isto vreme i o „Setovom drvetu".

Na osnovu raznovrsnih i čudesnih vesti raznih putnika, predstava o dalekom magičnom carstvu Velikog kana, tatarskog cara, ponovo je u srednjem veku probudila sliku o „Kralju sveta", pri čemu se on često zamenjuje sa kraljevstvom prezvitera Jovana. Tako se, prvenstveno u vezi sa sagom o Velikom kanu, razvija motiv misterioznog drveta koje onom koji stigne do njega, ili na njega okači svoj štit, osigurava pobedu i uni-

hand., vol. VII, str. 913): *Ibi sunt lapilli qui vocantur midriosi, quos frequenter ad partes nostras deportare solent Aquilae, per quos reinvenescunt et lumen recuperant. Si quis illum in digito portaverit, ei lumen non deficit, etsi si imminuitum restituitur et cum plus inspicitur, magis lumen aenitur. Legitimo carmine consacrato hominem reddit invisibilem...*

[81] Uporedi F. Zarncke, *Der Priester Johannes*, cit., str. 149. Prezviter Jovan je po nekima u svom zamku uveo kraljeve u večni život.

[82] Uporedi A. Basserman, *Veltro, Gross-Khan und Kaisersage*, cit., str. 48-49. Ova legenda o Aleksandru, koja preuzima neke elemente iz dela Kalistena i Julija Valerija, u izvesnoj meri nailazi na sličnost u drugoj sagi iz XII veka po kojoj Aleksandar, stigavši do mesta „gde duše pravednika iščekuju dan vaskrsenja tela", dobija kamen koji je identičan sa kamenom Fridriha II i prezvitera Jovana i za koji je rečeno: „Ako naučiš da mu upoznaš prirodu i moć, odvojićeš se od svake ljudske] ambicije". Uporedi F. Kampers, *Das Lichtland der Seelen*, cit., str. 103.

Takođe, mogu se citirati neke persijske i arapske tradicije po kojima Aleksandar, koga vodi El Kider (misteriozna ličnost koja igra važnu ulogu u islamskoj inicijaciji), kreće u potragu za izvorom života i svetlosti koji se nalazi na krajnjem severu, ispod Polarne zvezde. Ali ishod ovog poduhvata je neizvestan.

verzalno carstvo. Evo jednog zaista karakterističnog teksta Johana fon Hildeshajma: *Et in ipsa civitate in templi Tartarorum est arbora arida, de qua plurima narratur in universo mundo... ab antiquo in omnibus partibus Orientis, tam potens efficitur, quod scutum vel clipeum suum potentur in illam arborem pendet, tunc illi regi vel domino in omnibus et per omnia obediunt et intendunt.*[83] Drvo o kojem je reč postalo je tačka u kojoj se mešaju razna značenja putem verbalnih asonanci. Nije reč o već objašnjenom simbolu *suvog drveta*, već je „suvo drvo" ovde jedna od interpretacija termina *Arbre Solque*, kome su pripisivane i osobine „sunčevog drveta" – *arbor solis* – „samotnog drveta" – *arbre seul* – Setovog drveta – *arbor Seth*. Marko Polo, opisujući zemlju Velikog kana, piše: *et il y a un grandisme plain où est l'Albre Solque, que nous appelons l'Arbre Solque, que nous appelons l'Arbre Sec. Solque*, osim toga, ukoliko se poveže sa arapskim korenom, može da znači „širok, visok, trajan", a jedan engleski rukopis otkriva da se ne radi o *suvom drvetu*, već o Setovom drvetu jer se ono razvilo iz mladice koju je Set uzeo sa drveta spoznaje, odnosno centralnog drveta iz Zemaljskog raja.[84] U tom kontekstu drvo koje daje onome ko stigne do njega snagu i suverenitet, podseća još jednom na tradiciju koja ponovo nastaje u „primordijalnom stanju"(na koje aludira Zemaljski raj), dok nas sa jedne strane dvostrukost Sunčevog i Mesečevog drveta, a sa druge dvostrukost drveta spoznaje i drveta pobede podsećaju na sintezu dve moći vezane za to isto stanje: sintezu koja prethodi razdvajanju koje će uslediti, feminizaciju duhovnog i materijalizaciju muškog. Povezanost drveta carstva sa centralnim rajskim drvetom, kao što je predstavljeno u tim legendama, jeste prirodna, ako se uzme u obzir naznačena veza koja postoji između svake prave manfestacije carstva i primordijalnog. Što se tiče atributa „suvo", o njemu je već rečeno: taj izgled drveta se odnosi na period propadanja koji treba prevazići. Takvo značenje je jasno na primeru sage prema kojoj će drvo ponovo ozeleneti pri „susretu" prezvitera Jovana i Fridriha.

Kada govorimo o slici kraljevstva prezvitera Jovana, ona je i istorijski poslužila kao potpora mračnoj ideji spajanja sila koje su se razvile pod okriljem viteških simbola, *carstva* i *krstaških ratova*. U materijalističkoj transpoziciji, ovaj misteriozni i moćni princ sa Orijenta, koji sam nije bio hrišćanin ali je bio prijatelj hrišćana, bio je pozvan u pomoć u hrišćan-

[83] A. Basserman, *Veltro*, str. 33-35.

[84] Uporedi A. Basserman, *Veltro*, cit., str. 44. Tekst u F. Zarncke, *Der Priester Johannes*, cit., str. 161; (*Marco Polo*), str. 127-128.

skom pohodu u trenutku najtragičnijih previranja, sve u cilju pobede u svetom ratu.[85] Kada su ove nade pale u vodu, jer se pomoć nije pojavila u vojnom obliku kako se naivno zamišljalo, i nisu pronađeni putevi da bi se dokučilo ono što se nalazilo iza simbola prezvitera Jovana i njegove „pomoći", pripomogla je „legenda", kao element raznih saga.

S ovim u vezi treba ukazati na Holgerov ciklus. U danskoj tradiciji Ođer ili Holger je kopija besmrtnog gibelinskog cara. On je nacionalni heroj otet u dubinama planine ili u podzemnom delu dvorca Kronborg koji će se ipak ponovo pojaviti kada njegovoj zemlji zatreba spasilac.[86] Upravo u karolinškom ciklusu saga o Holgeru dobija za nas najinteresantnije obrte, budući da ona na značajan način povezuje u jednu celinu razne do sada uočene motive. Danac Holger je predstavljen kao jedan od paladina Karla Velikog koji, nakon što je došao u sukob sa ovim carem, na kraju dobija crte spasitelja hrišćanstva u trenutku najveće opasnosti, kao i univerzalnog osvajača. On širi svoju moć po čitavom Orijentu i, baš kao i Aleksandar, stiže do kraljevstva prezvitera Jovana sa dva drveta, Sunčevog i Mesečevog, koja se tamo nalaze i za koja smo videli da odgovaraju drvetu univerzalne moći iz sage o Velikom kanu[87] i drvetu centra povezanog sa primordijalnim stanjem („rajskim"). Ali prilično je zanimljivo što se ovde kraljevstvo prezvitera Jovana *konačno identifikuje sa Avalonom*, odnosno sa centrom hiperborejske tradicije,[88] a dalje dolazi do stvaranja tesne veze između „balzama" dva drveta i Holgerovog prelaska u stanje onoga koji „večno živi" i koji će se „jednog dana vratiti". S tim u vezi u nemačkom prevodu Ota fon Dimeringena o putovanjima Džona Mandevila može se pročitati: *Man saget auch in den selben Landen das Oggier by den selben boumen were und sich spyset mit dem balsam und do vo lebt er so lang, und meinen er lebe noch und solle har wider zu inen komen lang, und meinen er lebe noch und solle har wider zu inen komen*.[89] Posle osvajanja Orijenta, Danac Holger stiže do Avalona gde

[85] Uporedi P. Hagen, *Der gral*, cit., str. 124.

[86] Uporedi A. Basserman, *Veltro*, cit., str. 56.

[87] Dva drveta bi se uostalom mogla povezati sa mesečevom dinastijom i sunčevom dinastijom, čiji predstavnici, prema već opisanoj priči o Kalki-Avatara, nikada nisu umrli, već čekaju Kalkijev dolazak da bi se ponovo pojavili; ovo se javlja u srednjovekovnim sagama u simbolizmu *suvog drveta* koje ponovo ozeleni.

[88] Ova veza je indirektno i skrivenije opisana u italijanskoj i francuskoj sagi o vitezu zvanom Gverino ili Gverin jer je u njoj kraljevstvo prezvitera Jovana smatrano centrom apolonskog i sunčevog kulta (junak u njemu susreće Apolonove sveštenike). Kao što je poznato, Apolon je hiperborejski bog svetlosti.

[89] *The travels of Sir John Mandeville.*

postaje ljubavnik čarobnice Morgane, sestre kralja Artura. U Avalonu živi odvojen od sveta i večno mlad. Međutim, ponovo je potreban hrišćanstvu koje se nalazi u najvećoj opasnosti. Arhanđel Mihailo dolazi kod Morgane, i po božjoj volji Holger se vraća u svet i odnosi pobedu. Javlja se nova karakteristična tema, koja će se ponovo pojaviti u gralskom ciklusu prvenstveno se odnoseći na „sina" kralja grala, Loengrina: heroj koga šalje „vrhovni centar" *ne sme da otkrije svoje ime, niti mesto odakle dolazi.* Funkcija koju otelovljuje i ono što zaista deluje u njemu moraju da ostanu nepoznati, ne smeju da budu pomešani ili da se na neki način odnose na njegovu ličnost. Pošto prekrši ovo pravilo i otkrije gde „je bio", zakon vremena ga trenutno nadvladava, on iznenada stari i bliži se smrti. U poslednjem trenutku pojavljuje se Morgana da ga ponovo povede u Avalon, gde će ostati sve dok hrišćanstvu ne bude potreban sedmi put.[90]

Ukoliko se uzme u obzir sve ovo, izuzetno je značajna činjenica da je po Volframu fon Ešenbahu prezviter Jovan zamišljen kao potomak dinastije grala, da u *Titurelu* sam Parsifal dobija funkciju „prezvitera Jovana" i da se gral na kraju prenosi u njegovu zemlju da bi ukazivao na one koji treba da postanu „prezviter Jovan".[91]. U nemačkoj redakciji sage o Holgeru, prezviter Jovan i Veliki kan predstavljeni su kao dva Holgerova druga koji utemeljuju dve moćne dinastije.[92] Radi se o raznim predstavama unutrašnjeg jedinstva ove teme, koja je predstavljena na različite načine u pojedinim sagama u čijem je centru neka od ovih simboličnih ličnosti.

12. Dante: hrt i vođa

Da bismo zaključili ovu seriju poređenja, pomenimo da se red ideja i simbola ne razlikuje ni u onom što nam prenosti danteovska zamisao *hrta* i *vođe.*

Sa spoljašnje tačke gledišta nije isključeno da je Dante izabrao termin *Veltro* – pas hrt – na osnovu fonetske sličnosti reči *cane* – pas i kan, titule velikog vođe Mongolskog carstva. Kao što je već rečeno, u to vre-

[90] U vezi sa osnovnim odrednicama u sagi o Dancu Holgeru, uporedi L. Gautier, *Les épopées français*, Paris, 1878, II, str. 300, 450, 553; II, 52, 240; C. Voretzsch, *Über die Sage von Ogier dem Dänen*, Halle, 1891; G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*, Paris, 1865, str. 137, 249, 305, 330. Broj sedam ima važnu ulogu u svim tradicijama jer se odnosi na razvojne cikluse.

[91] Tekst u W. Golther, *Perceval und der gral*, Stuttgart, 1925, str. 241-242.

[92] Uporedi A. Basserman, *Veltro*, cit., str. 66.

me se to carstvo ponekad mešalo sa vladavinom kralja Jovana, Aleksandra, Holgera i tako dalje, odnosno, sa tajnim predstavama „centra sveta". Tatarski Veliki kan tada još uvek nije postao teror Evrope, ali je prema opisima Marka Pola, Hetuma, Mendevila, Jovana de Plano Karpinija, itd., zamišljan kao moćan car misterioznog, dalekog i beskrajnog carstva, mudar i srećan monarh, „paganin" ali ipak prijatelj hrišćana. Verbalna sličnost, koja od kana vodi do hrta, uostalom, već se pojavljuje u nemačkoj verziji Mendevila: „*Heisset der grosse hundt, den man gewonlich nennt Can... der Can ist der öberst und machtigst Keiser den die sunne überscheinet"* – a Bokačo, iako ju je odbacio, skrenuo je pažnju na jedno tumačenje danteovskog hrta upravo u funkciji Velikog kana.[93] Uostalom, u staronemačkom jeziku *hunô* znači gospodar, vladar, a ova reč se pojavljuje i u raznim prezimenima starih nemačkih plemićkih porodica, kao npr. Huniger i tako dalje.

To nije sasvim apsurdno ako se ima u vidu njegova posebnost koja nastaje ukoliko treba da pokaže da je Veliki kan, u ciklusu o kome je reč, bio samo običan oslonac da bi se dočarala funkcija koja nije vezana ni za jednu posebnu ličnost i ni za jedno istorijsko kraljevstvo. Dante evocira ovu funkciju, kod njega ona postaje simbol, a istovremeno i politička vera i nada, što je veoma blisko onome što će se pokazati kao pokretački duh i stvaralac gralskog ciklusa.

Ovde se ne radi o istraživanju simbolizma *Božanstvene komedije* na osnovu različitih tumačenja. Ograničićemo se samo na to da ukažemo da u svojim osnovnim crtama Danteovo onostrano putovanje može da se tumači kao svojevrsna shema dramatizovana progresivnim pročišćavanjem i inicijacijom, s tim što je takva „avantura" kod Dantea u direktnoj vezi sa problemom Carstva. Dante, izgubljen u mračnoj i divljoj šumi, „osvrnu se da osmotri taj prolaz što živog nikad ne pusti ni stvora",[94] njegove aluzije na „pustu obalu" i na „smrt s kojom tuć' se mora na reci većoj nego okean holi",[95] na njegov uspon na „vedri kutak" i na njegovu „nadu da će stić' do vrha"[96] – ne mogu a da ne navedu na razmišljanje o sličnim situacijama koje će snaći vitezove koji u potrazi za gralom treba da pređu moćne reke i da se izlože smrtnim opasnostima u „divljoj zemlji" da bi se na kraju popeli na divlju planinu Monsalvat, gde se nalazi i „Dvorac radosti".

[93] Ovo je jedna od glavnih Basermanovih teza koju on brani u gorenavedenom delu.
[94] Dante, *Božanstvena komedija, Pakao*, I, 26-27, Prosveta, Beograd.
[95] *Pakao*, I, 29; II, 107-108.
[96] *Pakao*, I, 54, 77.

U Danteovoj „Beatriče" – a to ćemo videti podrobnije kada ukažemo na opšti simbolizam Vernika Ljubavi, organizacije kojoj je Dante pripadao – vraća se tema „natprirodne žene"; a u ljubavi, koja je pokreće da sa visina pomogne Danteu, postoji nešto što podseća na temu predodređenosti, ili „izbora", najvišeg zahteva da bi vitezovi mogli da dostignu gral i da prevaziđu čitavu seriju avantura i simboličnih borbi, koji u suštini nastoje da izraze isti proces pročišćenja koji kod Dantea, verovatno zbog toga što se odnosi na različit put, manje obeležen duhom tradicije herojstva u odnosu na teološko-kontemplativnu tradiciju, dobija formu prolaska kroz Pakao i Čistilište.

Ako se vratimo na početnu epizodu, nailazimo na lava i vučicu koji sprečavaju Dantea da se popne direktno na brdo, uz vidljivu sličnost sa simbolima bludnice, „bezbedna, kao tvrđava na vrhu brda", i okrutnog diva sa kojim se pari i o kome se govori u drugom delu poeme.[97] Novije tumačenje, po kome vučica i bludnica predstavljaju Katoličku crkvu, a lav i div francusku kraljevsku kuću, čini nam se čak i ispravno. Samo oni koji krenu korak dalje od datog istorijskog trenutka (uništenje Reda templara) ulaze u trag odgovarajućim principima. Lav i div nam se ukazuju, u širem smislu, kao otelovljenja principa degradirane, laičke, zloupotrebljavajuće kraljevske funkcije, divljeg ratničkog principa, a vučica i bludnica se odnose na odgovarajuću involuciju ili degradaciju koja zahvata princip duhovne vlasti. Međutim, u pogledu drugog tumačenja, Danteova zamisao trpi zbog ograničenja koje potiče od njene vezanosti za hrišćanstvo. Kada optužuje crkvu, on je optužuje – manje-više kao što će činiti i Luter – zbog njene iskvarenosti u smislu svetovnosti i političkih intriga; ne optužuje je polazeći od principa da bi crkva, čak i kada bi bila čista i neiskvarena predstavnica prvobitnog Hristovog učenja, predstavljala prepreku jer se hrišćanstvo u svojoj suštini svodi na duhovnost lunarnog karaktera, asketsko-kontemplativnu, nesposobnu da stvori vrhovno polazište za sveobuhvatnu tradicionalnu obnovu. Ali na to ćemo se vratiti kasnije i bez potrebe da se pozivamo na Danteovo glavno delo.

U svakom slučaju, Dante predviđa uplitanje onoga koji će okončati dvostruku opsadu. To je upravo *hrt*,[98] koji je, u skladu sa već nagoveštenim mešanjem simbola, isto što i *vođa,* „glasnik Boga", koji će „zadat' smrt lopuži i džinu koji s njom vrši čin klet."[99] Opšti simbol je upravo sim-

[97] *Čistilište*, XXXII, 148-153.

[98] *Pakao*, I, 101-105.

[99] *Čistilište*, XXXIII, 43-45. Naspram *hrta*, prelazak *lava* na kraju pada u drugi plan u odnosu na *vučicu*.

bol osvetnika i obnovitelja, „Univerzalnog vladara" o kome Dante govori u *Monarhiji* i „povratka" koji se zasniva na uništenju dva pomenuta principa dekadencije i koji bez sumnje podseća na podvige Parašurame (up. §11) – ma koje bile istorijske ličnosti u kojima je Dante, u skladu sa sopstvenim nadama militantnog gibelina, verovao da je prepoznao taj lik. Na to se nadovezuju direktne veze sa drugim simbolima koje smo susreli u sagi o Velikom kanu, prezviteru Jovanu, Dancu Holgeru, Aleksandru i uopšte u carskoj sagi – pre svega *suvo drvo*, njegov ponovni procvat, *orao*.

Kod Dantea *drvo* dobija dvostruko značenje kao Drvo spoznaje i „Zemaljskog raja" (zbog njegove povezanosti sa Adamom) i kao Drvo Carstva (zbog veze sa *orlom*); u celini ono dakle predstavlja Carstvo koje se opravdava u funkciji primordijalne tradicije. Danteovo drvo je prevashodno *l'Arbre Sec*, *Düre Baum* carske sage: „stablo bez lišća", „jalovo stablo" – i o njemu se kaže da „ko god da krade (stablo) il' ruši bar malo, vređa i time, posledično, Boga, što ga zda svetog da bi njemu cvalo."[100] Kada govorimo o razvoju danteovske vizije koja dalje sledi, ostavivši pri tome po strani elemente koji imaju sporedno istorijsko značenje (simboli različitih faza crkve i njenih veza sa carstvom), zaustavićemo se da se pozabavimo sledećim: Dante ima viziju *drveta* koje lista odmah pošto je ugledalo otkriveno lice „natprirodne žene", koju on značenjski upoređuje sa „blistavošću večno živog kruga".[101] Sa druge strane, dok vizija olistalog *drveta* dovodi do proročanstva o dolasku *vođe*, odnosno nove osvetničke manifestacije „Univerzalnog gospodara", istovremeno se pojavljuje slika „primordijalnog stanja", „zemaljskog raja", i kaže se: „Bićeš kratko u ovoj šumi; zatim bićeš uz mene stanovnik, sve viši, tog Rima u kome i Hrist je Rimljanin."[102] To je praktično učešće u metafizičkom *Regnumu* zbog koga se i priziva simbol Rima i, istinu govoreći, on se tako nadređuje samom hrišćanstvu (Hristov „romanizam"). Dalje, posle te vizije sledi Danteov preporod preko vode sećanja, a ova promena mu otvara nebeski put, odnosno put prema čisto metafizičkim sferama postojanja, a na ovaj razvoj događaja primenjuje se ista simbolika ponovnog procvata koji se odnosi i na ogoljeno stablo: „Iziđoh iz te najsvežije vode nalik mladoj krošnji punoj gnezda kojoj zeleni listovi svi gode, svež i spreman da vinem se do zvezda."[103]

[100] *Čistilište*, XXXII, 38, 50; XXXIII, 58-60.
[101] *Čistilište*, XXXI, 133-140.
[102] *Čistilište*, XXXII, 100-103.
[103] *Čistilište*, XXXII, 142-145. Možemo se podsetiti, poređenja radi, da se povratak kralja Artura povezivao sa ponovnim listanjem hrastova koji su se osušili u periodu interregnuma.

Kod Dantea duhovno putovanje predstavljeno kroz simbolizam *Komedije* na kraju dobija kontemplativni izlaz u skladu sa njegovom dualističkom idejom, prema kojoj carstvo, sa njemu svojstvenim *aktivnim životom*, u svojoj sopstvenoj duhovnosti, predstavlja tek običnu pripremu za *kontemplativni život*. Možemo da primetimo nešto slično i u pojedinim oblicima same sage o gralu, u njenim kasnijim verzijama koje se kao i italijanska saga o Gverinu zaršavaju povratkom glavnog protagoniste asketskom životu. U gralskom ciklusu to se dešava u smislu neke vrste pesimističkog zaključka, a njegove ključne forme svedoče o drugačijem duhu, više tenzije, manje uslovljenog stava, o uticaju izvornije tradicije u odnosu na onu na koju se oslanja danteovska misao.

Pošto smo do sada sakupili sve odrednice koje su nam neophodne da bismo se orijentisali, prelazimo na razmatranje misterije grala.

Gralski ciklus

13. Izvori grala

S pravom je primećeno da sa istorijske tačke gledišta najkarakterističniji tekstovi o gralu navode na pomisao o podzemnoj struji koja u datom momentu izvire, ali se odmah potom povlači i ponovo postaje nevidljiva, kao da je primetila neku prepreku ili određenu opasnost.[1] Ovi tekstovi su nastali u kratkom vremenskom periodu; izgleda da nijedan od njih ne prethodi poslednjoj četvrtini XII veka a da nijedan nije stariji od prve četvrtine XIII veka. Ovaj period odgovara i apogeji srednjovekovne tradicije, zlatnom periodu gibelinizma, vrhunskog viteštva, krstaških ratova i templara, a u isto vreme i tomističkom pokušaju metafizičke sinteze na osnovu prethišćanskog i nehrišćanskog nasleđa, preuzetog i iz arapske civilizacije (slično analognom procvatu viteškog i mističnog duha), poput aristotelizma. Iznenadnoj popularnosti romana i poema o gralu sledi isto tako jedinstven zaborav. Prvih godina XIII veka, skoro kao odgovor na neki zahtev, u Evropi prestaje da se piše o gralu. Ponovni početak sledi posle dužeg vremena, u XIV i XV veku, sa već izmenjenim, često stereotipnim formama koje brzo padaju u zaborav. Period sinkope prve tradicije grala poklapa se sa krajnjim naporom crkve da potisne struje koje je ona smatrala „jeretičkim”. Do ponovnog povratka dolazi posle izvesnog vremena od uništenja templara, nakon čega je, posebno u Italiji i Francuskoj, a delimično u Engleskoj, usledilo tajno organizovanje predstavnika sličnih uticaja, za koje će se pokazati da nisu lišeni veza sa samom tradicijom grala i koji su nastavili da održavaju neke od njenih aspekata sve do skorašnjih vremena.

Ukazujemo na osnovne izvore sage o gralu na kojima ćemo zasnovati naše izlaganje, predstavljene po redosledu koji makar približno prati hronologiju nastajanja tekstova:

[1] Uporedi J. L. Weston, *The Quest of the Holy Grail, London*, 1913, str. 4, 135, 137

1) Ciklus Robera de Borona, koji obuhvata dela:
Josif iz Arimateje (Joseph de Arimathia);
Merlen (Merlin)
*Perlevo (Perlesvaux)**
2) *Priča o gralu* (*Conte du Graal*), Kretjena de Troa, zajedno sa:
prvim produžetkom Gotjea de Dulena;
drugim produžetkom Manesjea;
interpolacijom Žerbera iz Montreja.
3) Takozvani *Veliki Sveti gral (Grand Saint gral)***
4) *Perseval Galski (Perceval li Gallois)* u prozi;
5) *Potraga za Svetim gralom (Queste de Saint gral),* pretposlednji deo *Lanselota (Lancelot)* u prozi;
6) *Parsifal (Parzival)* Volframa fon Ešenbaha,[2] kojem se može dodati Titurel (*Titurel*) Albrehta fon Šarfenberga i Vartburgkrig (*Wartburg-krieg)*;***
7) Malorijeva *Smrt kralja Artura* (*Morte Darthur*);
8) *Kruna (Il Diu Crône)* Hajnriha fon Turlina.[3]

To je sve što se tiče *pozitivnih* izvora onoga što se uobičajeno naziva gralska „literatura". Pređimo na kratko istraživanje *unutrašnjih* izvora tradicije, prema određenim pokazateljima koje pružaju ovi tekstovi.

Razmotrimo s tim u vezi pre svega temu *Avalona*. U delu *Perseval Galski* iznosi se da je knjiga na latinskom jeziku koja sadrži priču o gralu *pronađena na ostrvu Avalon*, „u svetoj kući na vrhuncima pustolovne

* Perlevo (Perlesvaux) je jedna od verzija imena Persefal-Parsifal. (prim. prev)

** Pridev veliki, „grand", zapravo ne bi trebalo posmatrati kao deo naslova, on se naime odnosi na produženu verziju priče o Svetom gralu. (prim. prev)

[2] Italijanski prevod: *Parsifal*, Tea, Milano, 1989. (napomena priređivača).

*** Warburgkrieg, poznat i kao Sängerkrieg, rat bardova, bio je poznato takmičenje minstrela u dvorcu Vartburg u pokrajini Tiringiji na početku XIII veka. Iako ove pesme nisu otkrivene u originalu, na osnovu raznih sakupljenih verzija formirana je značajna zbirka srednjovekovnih pesama. Jedan od učesnika ovog takmičenja bio je i Volfram fon Ešenbah.

[3] Tekstovi od 1-5 nalaze se u sledećim izdanjima: P. Paris, *Les romans de la Table Ronde*, Paris, 1868; J. Furnival, *Queste del St. Graal*, London, 1864; C. Potvin, *Perceval li Gallois ou le Conte du Graal*, Mons, 1866-1871; F. Michel, *Le roman du St. Graal*, Bordeaux, 1841; E. Hucher, *Le St. Graal ou Le Joseph de Arimathia*, Mons-Paris, 1875; A. Pauphilet, *La Queste del Saint Graal*, Paris, 1949. Pošto se u A. Bich-Hirschfeld, *Die Sage vom gral*, Leipzig, 1877, nalazi odlična i sveobuhvatna analiza ovih tekstova, citati su uglavnom preuzeti iz tog dela. Za delo Fon Ešenbaha citiraćemo izdanje P. Piper, *Wolfram von Eschenbach*, Stuttgart, 1891-1893, vol. 4; za Malorija, izdanje Strachey, *Morte Darthur*, London-New York, 1876, i na kraju za Fon dem Turlina, izdanje G. H. F. Scholl (*Diu Crône*, Stuttgart, 1852).

zemlje", gde „Artur i Ginevra leže".[4] Rober de Boron, u jednom od najstarijih tekstova ciklusa, predstavlja Avalon kao zemlju na krajnjem zapadu, u kojoj se po božjoj zapovesti okupljaju neki od vitezova iz družine Josifa iz Arimateje, nosioca grala, kao što su Petrus i Alen. Zapravo se kaže da će Petrus morati da ode „gde ga srce vodi", odnosno „u doline Avalona", i tamo će ostati sve dok se ne pojavi onaj koji zna da pročita božansko pismo i koji će najaviti moć grala.[5] Mi već znamo da je zapadnjački Avalon isto što i „Belo ostrvo". Ovde je „Belo ostrvo" u transpoziciji shvaćeno kao deo Engleske, gde se po Gotjeu obreo Josif iz Arimateje sa gralom i gde ga je, kao i njegove pratioce, kada su ga napali neprijatelji „hranio" sam gral koji je svakome davao ono za čim je žudio.[6] Sa druge strane, prema drugim izvorima, na *insula Avallonis*, pobrkanom, kao što je već objašnjeno, sa Glastonberijem, navodno je sahranjen i sam Josif iz Arimateje.[7] Takvo ostrvo u suštini predstavlja podražavanje onoga na kome su se okupili mnogi heroji grala i gde se odvijaju njihove avanture i najvažnija iskušenja, a sa druge strane, kada se javlja u formi „rotirajućeg ostrva", ono preuzima drevni simbol nordijsko-keltskog „polariteta" primordijalnog centra,

A zapravo je, na jedan ili na drugi način, ovde reč upravo o tom centru. To je „obećana zemlja" grala, shvaćena ili kao mesto na kome se nalaze izvori grala, ili kao zemlja u koju je prenesen, ili kao mesto na kome se odvija potraga za njim. Da i razna putovanja koja se na njih odnose imaju simbolički karakter u značenju stupanja u kontakt sa silama i centrima primordijalne tradicije, može se zaključiti već iz činjenice da u delu *Veliki Sveti gral* u englesku zemlju, koja je smatrana obećanom zemljom grala, uz pomoć natprirodnih sila stižu Josif iz Arimateje i njegovi vitezovi. Pred njih se postavlja izazov da uz pomoć natprirodnih sila pređu preko vode, izazov koji će uspeti da ostvare samo izabrani i čisti, dok će oni koji nemaju vere potonuti.[8] Već smo razjasnili smisao ove simbolike.

Tradicija koju nam predstavlja Volfram fon Ešenbah sama po sebi vodi do Avalona, jer je praotac dinastije budućeg kralja grala Mazadan, koga vo-

[4] *Perceval li Gallois*, str. 134.

[5] *Joseph de Arimathia*, str. 156.

[6] Gautier de Doulens, *Le conte du Graal*, str. 94.

[7] R. Heinzel, *Über die französischen gralsromane*, Wien, 1891, str. 42. Takođe treba primetiti da u brojnim romanima Josif iz Arimateje ostaje kao neka vrsta „prisustva" u zamku u kome se dešavaju avanture predodređenih junaka, a ponekad i on sam poprima crte „ranjenog kralja".

[8] *Grand St. Graal*, str. 22.

di natprirodna žena Fajmurgan, u Ter-de-la-šoji.[9] U očiglednoj zameni imena prepoznajemo Morganu iz ciklusa o Arturu, čije se sedište nalazi u „Zemlji radosti", jednom od imena datih „Zapadnom ostrvu" iz keltske tradicije, koje se ponekad na kraju koristi i za samo kraljevstvo grala. Tema primordijalne tradicije povezane sa Avalonom, koji treba „herojski" da vaskrsne, ima između ostalih i važnu ulogu u stvaranju sage Robera de Borona: Parsifal saznaje da je „Bogati ribar" (ime koje se često daje i Josifu iz Arimateje) njegov otac; po božjoj zapovesti on je otišao „u daleke zapadne zemlje, gde sunce zalazi (*avaloit)*", i tamo će biti održavan u životu sve dok Alenov sin ne izvrši podvige zbog kojih će se pročuti kao najbolji vitez na svetu.[10]

Što se tiče veza sage sa Josifom iz Arimateje, one čine njenu hrišćansku komponentu, iako ona nije katolička i apostolska. Josif je predstavljen kao „plemeniti vitez" paganin koji stiže u Palestinu i koji za sedam godina vojne službe kod Pontija Pilata dobija od njega Hristovo mrtvo telo i iz njegovih grudi sakuplja krv u pehar koji je prema nekim tekstovima upravo gral. Zatočenom u „jednoj kući sličnoj praznom stubu usred močvare", Josifu se ukazuje Gospod koji mu predaje pehar koji mu daje svetlost i život sve do njegovog oslobađanja, koje se po nekim tekstovima dogodilo tek posle četrdeset godina.[11] Sve ovo se dogodilo dok je Josif još uvek bio paganin. Posle toga Josif prima hrišćanstvo, a Gospod ga pomazuje kao prvog hrišćanskog episkopa uljem koje je, kako izgleda, osim sveštenog, i ulje za kraljevsko pomazanje. Ovim uljem će zapravo biti pomazana čitava dinastija britanskih kraljeva, sve do Utera Pendragona, oca kralja Artura.[12] Josif i njegova družina prolaze kroz razne simbolične avanture, na koje ćemo se još osvrnuti i među kojima se javlja i tema „ostrva", prelaska u Englesku (zemlja za koju smo videli kako poprima značenje „Belog ostrva") natprirodnim putem o kome smo već govorili. U *Persevalu Galskom* nalazi se važna naznaka da je još pre Hristove smrti Josif bio na „ostrvu" na kome će se kasnije obreti Parsifal.[13] Sa druge strane, Rober de Boron govori i o misterioznim Josifovim precima, kojima isto tako treba da služi onaj ko želi da postane član reda koji je, kako stvari stoje, navodno postojao još pre Hrista i hrišćanstva.[14]

[9] Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, II, str. 40.

[10] *Perlesvaux*, str. 173.

[11] *Grand St. Graal*, str. 10-12; *Perceval li Gallois*, str. 123. Brojevi sedam i četrdeset imaju ezoterični karakter i povezivani su sa unutrašnjim procesima razvoja i pročišćenja.

[12] *Grand St. Graal*, str. 13.

[13] *Perceval li Gallois*, str. 133.

[14] *Merlin*, str. 167.

Ukoliko ove aspekte sage hoćemo da smestimo u istorijski kontekst, on bi se možda mogao formulisati ovako: nešto hrišćansko prelazi na nordijsko-keltsko područje s namerom da probudi tradiciju Avalona. Prema ovim tradicijama Britanija, povezana sa reminiscencijama „Belog ostrva" i potom sa kraljevstvom kralja Artura, zapravo je obećana zemlja grala, mesto na kome se gral neizbežno manifestuje. Štaviše, engleski centar – Glastonberi, a i Salisberi – ponovo zamenjen sa Avalonom ili sa ekvivalentnim simboličnim mestima, čuva „izvore" priče o gralu. Odrednica prema kojoj je gral uručen da bi hranio vitezove koji su došli u Avalon i tu upali u nemaštinu, mogla bi da aludira na period dekadencije vidljivih formi drevne nordijske tradicije, koja se, kao i tradicija grala, morala odvažiti na novi život u dodiru sa hrišćanskom religioznošću koja se proširila sve do severa. To bi se moglo ponovo povezati sa temom čini od kojih je gral trebao da oslobodi Englesku i, po nekima, čitav svet,[15] a isto tako sa temom Arturovog dvora koji je počeo da propada zbog „bolnog udarca" i potrebe vitezova Okruglog stola da se upuste u avanturu nepoznatu najstarijim tekstovima nordijsko-keltske tradicije – u potragu za gralom.

U svojoj hristijanizovanoj formi ova potraga je nepoznata i u prvim tekstovima ortodoksnog hrišćanstva, a tradicija grala naizgled ima malo toga zajedničkog sa apostolsko-rimskom tradicijom. Što se tiče ove druge, već smo videli da rodonačelnik kraljevstva grala, Josif iz Arimateje, prima namesništvo direktno od Hrista, a njegova dinastija, suštinski kraljevska, nema veze sa Rimskom crkvom, već vodi direktno do nordijskog kraljevstva kralja Artura i, u jednom od njegovih ogranaka, po Volframu fon Ešenbahu, izvire u simboličnom kraljevstvu prezvitera Jovana, „kralja nad kraljevima". Što se tiče prvopomenute tradicije, ako je crkvena književnost i poznavala lik Josifa iz Arimateje i njegovo ropstvo,16 ona ništa ne govori o gralu, niti postoje drevni bretonski tekstovi (osim jednog, i to u samo jednom pasusu koji je verovatno umetnut) u kome se Josif javlja kao hrišćanski apostol u Engleskoj.[17] Hroničar Helinand, koji je prvi preneo priču o gralu unoseći lik Josifa iz Arimateje, piše: *Gradalis autem vel gradale dicitur Gallice scutella lata et aliquantulum profunda in qua preciosae dapes, cum suo jure divitibus solent apponi, et dicitur nomine Graal... Hanc historiam latine scriptam* (misli se: u spisima crkve) *invenire*

[15] *Perlesvaux*, str. 178.

[16] Radi se pre svega o *Jevanđelju po Mateju* (XXVI) i *Pilatovim delima (Gesta Pilati*, XII, XIV)

[17] Uporedi A. Bich-Hirschfeld, *Die Sage vom Gral*, cit., str. 214.

non potui, sed tantum Gallice scripta habentur a quibusdam proceribus, nec facile, ut aiunt, tota inveniri potest.[18] Jakob van Maerlant će 1260. godine proglasiti lažnom priču o gralu upravo na osnovu činjenice da do tada crkva nije znala ništa, ili bolje rečeno, ništa nije htela da zna o njoj.[19]

Ako se u nekim tekstovima pehar Josifa iz Arimateje poistovećuje sa onim sa Poslednje večere, ni u jednoj hrišćanskoj tradiciji se ne nalaze tragovi takvog povezivanja.[20] Sa druge strane, čak i kada u kasnijim, izrazito hristijanizovanim tekstovima gral u tom smislu dobije funkciju koja je analogna funkciji putira za pričešće u svetotajinstvu *liturgije*, odbijanje Robera de Borona da, na primer, govori o prirodi grala i skretanje pažnje na tajne reči koje se na to odnose a koje niko ne sme da ponovi i koje su navodno prenesene samo Josifu iz Arimateje, navode na razmišljanje da je reč o misteriji različitoj od one iz katoličkog rituala i koja je bliska simbolici i ezoteriji koji su potpuno strani hrišćanstvu.[21] Kada se u pojedinim tekstovima gral identifikuje kao pehar sa Hristovim putirom, a koplje sa kopljem raspeća, svako ko sledi unutrašnju logiku i primećuje osnovnu intonaciju celine ne može a da se ne zapita da li se tu radi o nečem većem od predstava preovlađujuće religiozne svesti iskorištenih kao sredstvo za izražavanje različitog sadržaja. Da taj sadržaj vuče poreklo iz tradicija koje nisu svojstvene hrišćanstvu i odražava klimu koja je prilično teško svesti na hrišćansku religioznost, prilično je jasno svakome ko posmatra legende o gralu kao celinu.

Volfram fon Ešenbah pripisuje izvor svoje priče izvesnom „Kjotu Provansalcu”, koji je sa svoje strane pronašao legendu o Parsifalu i gralu

[18] U dodatku citiranog izdanja *Morte Darthur*, str. 491.

[19] Uporedi J. L. Weston, *The Quest*, cit., str. 55; E. Wechssler, *Die Sage vom heiligen gral in ihrer Entwicklung*, Halle, 1898, str. 9. piše: „Uprkos njegovom izrazito religioznom karakteru, legendu (o gralu) nisu priznali crkva i kler. Nijedan crkveni pisac nam ne pripoveda o gralu. U bogatoj crkvenoj literaturi koju smo nasledili ni na jednom mestu nije zabeležen čak ni pojam grala, osim kod hroničara Helinanda. A ipak, njihovim autorima nije mogla da ostane nepoznata čudesna priča o simbolu vere. Oni mora da su oko ove legende skovali zaveru ćutanja.” J. Marx (*Légénde arthurienne*, cit. str. 7) beleži: „Crkva nikada nije prisvojila pustolovinu grala. Izgleda da je u njoj osetila nešto pređašnje, izvorno, misteriozno.” (Ova teza je verovatno tačna u smislu da nijedan priznati crkveni pisac, vernik ili zvanična crkva, nikada nisu govorili o gralu, iako treba imati u vidu da je činjenica da je takozvani *Lanselot u prozi*, anonimno delo u pet svezaka, napisano u cistercijanskom manastiru u drugoj deceniji XIII veka, prihvaćena kao dokaz da je taj mit imao uticaj i na tu duhovnost.

[20] Uporedi J. L. Weston, *The Quest*, cit., str. 54.

[21] Uporedi R. Heinzel, *Über die französischen Gralsromanen*, Wien, 1891, str. 112; *Merlin*, str. 167.

u paganskim tekstovima koje je sam dešifrovao zahvaljujući poznavanju magijskih znakova. Flegetanis iz Solomonove loze je u drevna vremena napisao priču o gralu sadržanu u ovim tekstovima na osnovu poznavanja astrologije pošto je ime *gral* pročitao u zvezdama. „Proučavajući zvezde, otkri duboke tajne o kojima je drhteći pričao."[22]

Priča o gralu ima, dakle, natprirodne, tajne, inicijacijske osobine. Rober de Boron pripisuje njene prave izvore izvesnoj „velikoj knjizi" koju on nije mogao da čita, „gde su zapisana velika čudesa koja se nazivaju gralskim", a u delu *Perseval Galski* se dodaje: „Ovu priču treba visoko ceniti i ne treba je pričati onima koji je ne mogu razumeti, jer dobra stvar raširena međ' lošim svetom od njega nikad neće biti prihvaćena". A Rober de Boron kaže: „Veličanstvenu priču o gralu još nikad ne ispriča smrtan čovek; *unque retreite este n'avoit / la grant estoire dou Graal / par nul homme qui fust mortal"*. Metamorfoze koje se odvijaju u viziji grala za njega su neizrecive, „jer tajne sakramenta ne smeju da se otkriju nikome osim onome kome je Bog dao snagu za to."[23] Voše kaže da je opasno govoriti o gralu, osim u pravo vreme i na pravom mestu, kao i da se „ne može pričati o gralu bez drhtaja i bledila."[24] Takozvano *Prosvetljenje* (*Élucidation)* koje prethodi tekstu Kretjena de Troa ukazuje na izvesnog Majstora Blihisa, nosioca tradicije koja mora da ostane tajna: „*Car, se Maistre Blihis ne ment, nus ne doit dire le secrée.*"[25] Skoriji hristijanizovani tekst iz prvog perioda, *Veliki Sveti gral*, primordijalni tajni i mistični karakter zamenjuje još mističnijim: knjigu o gralu napisao je sam Hristos i preneo je autoru preko vizije. Njoj se sme približiti tek posle asketsko-proćišćujuće pripreme. U toku čitanja javljaju se prikazanja, duh otimaju anđeli i uznose ga da direktno posmatra Trojstvo. Otvaranje škrinje koja čuva gral predstavlja stupanje u direktan kontakt sa Hristom.[26] Ipak, i pored takvih obeležja, zbog rana, od oslepljenja ili opekotina o kojima će on sam govoriti u vezi sa onima koji žele da se suviše približe gralu, ostaje starije i izvornije značenje *mysterium tremendum* koje ima malo veze sa hrišćanskim patosom.

[22] Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, IV, str. 83; III, str. 48-49; „*er jach, ez hiez ein dinc der grâl: / des namen las er sunder twâl / inme gestierne, wie der hiez*".

[23] *Joseph de Arimathia*, str. 152; *Perceval li Gallois*, str. 134; *Joseph de Arimathia*, str. 152; *Perceval li Gallois*, str. 134; *Joseph de Arimathia*, str. 157-158.

[24] Uporedi J. L. Weston, *The Quest*, cit., str. 8-9.

[25] Uporedi J. L. Weston, *The Quest*, cit., str. 108.

[26] *Grand St. Graal*, str. 9-12.

14. Moći grala

U raznim tekstovima gral je u suštini predstavljen u tri oblika:

1) Kao nematerijalni predmet koji se sam pokreće, neodređene i zagonetne prirode („nije bio od drveta, niti od nekog metala, niti od kamena, roga ili kosti”).

2) Kao kamen – „nebeski kamen” ili „kamen svetlosti”.

3) Kao putir, legen ili poslužaonik, često od zlata, a ponekad i ukrašen dragim kamenjem. Bilo u ovoj, bilo u prethodnoj formi, gotovo uvek su „žene” te koje nose gral (još jedan element koji je potpuno stran svakom hrišćanskom ritualu; takođe, ne pojavljuju se sveštenici).

Mešovita forma je ona koja dočarava putir isklesan iz kamena (ponekad iz smaragda). Gral se ponekad određuje kao „sveti”, a ponekad kao „bogati” – „to je najbogatija stvar koja se od živih može imati”, kaže se u *Smrti kralja Artura*.[27] Ovaj tekst, kao i mnogi drugi iz istog perioda, koristi izraz *Sangreal*, na koji se odnose ova tri tumačenja: *San Gral* (*sveti gral*), *Sangue Reale* (*prava krv*), *Sangue Regale* (*kraljevska krv*).

Osnovne moći grala mogu se sažeti na sledeći način:

1) *Moć svetla,* odnosno *davanja svetla*. Gral zrači natprirodnom svetlošću. Kretjen de Troa : *Une si grans clartés i vin / que si pierdirent les candoiles / los clarté, com font les estoiles / quand li solaus liève ou la lune*.[28] Rober de Boron opisuje pojavu grala u zatvoru Josifa iz Arimateje kao ulazak velike svetlosti, dodajući da Josifa „čim je ugledao posudu, obuze Sveti duh”.[29] Po Vošeu „Kralj ribar” koji noću nosi gral, njime osvetljava put. Govoreći o njegovom prikazanju Josifu, u *Velikom Svetom gralu* se kaže da je iz njega sijala „takva svetlost, kao da je gorelo hiljadu sveća”, i govori o nekoj vrsti ‘otmice’ nezavisne od uslova vremena: četrdeset i dve godine koje je Josif proveo u zatvoru sa gralom njemu samom su se činile kao tri dana.[30]. Po Gotjeu, Parsifal, iako mu je ona to zabranila, prati jednu devojku u mračnoj šumi. Iznenada se pojavljuje jaka svetlost, devojka nestaje, nastaje strašna oluja, a dan kasnije Parsifal saznaje da je oluju izazvao gral koji je Kralj ribar doneo u šumu.[31]. Po Volframu fon Ešenbahu, gral je „ka-

[27] *Morte Darthur*, XI, 2.
[28] Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal*, str. 76.
[29] *Joseph de Arimathia*, str. 151-152.
[30] *Grand St. Graal*, str. 12.
[31] Gautier de Doulens, *Le Conte du Graal*, str. 97.

men svetlosti": „Savršeno zadovoljenje svake želje i raj, to je gral, kamen svetlosti, pred kojim je svaki zemaljski sjaj ništavan."[32] U Potr*azi za gralom* Galahed, ugledavši gral, počinje strašno da drhti i kaže: „Sad jasno vidim sve ono što jezik nikada ne bi mogao da izrazi i srce da zamisli. Ovde vidim početak velikih podviga i uzrok junaštva, ovde vidim čudo nad čudima". U *Smrti kralja Artura* pojava grala propraćena je iznanadnom grmljavinom i „zrakom sunca sedam puta sjajnijem od svetlosti dana" i u tom trenutku „sve osvetli milost Duha svetoga". Tom prilikom gral se predstavio u zagonetnom obliku, „niko nije mogao da ga vidi ni da ga ponese", iako je svaki vitez od njega dobijao „hranu za kojom je žudeo najviše na svetu".[33]

2) To odgovara drugoj moći grala. Osim što je svetlost i natprirodna svetleća sila, on daje hranu, daje „život". Gral, zamišljen kao „kamen", *lapsit exillIs*, po Volframu fon Ešenbahu hrani sve vitezove templare: *sie lebent von einem steine*.[34] Pošto je iznesen na trpezu, ili se magično pojavljuje nad njom, svaki vitez dobija upravo ono što najviše želi. Ovde priča o fizičkim namirnicama koje odgovaraju raznim ukusima jeste materijalizacija višeg značenja različitog efekta jednog jedinog dara „života" u zavisnosti od volje, vokacije i prave prirode ili osobenosti onih koji dolaze da ga prime. Na kraju, takva hrana postaje ono što uništava svaku materijalnu želju, otuda u *Persevalu Galskom* pod dejstvom mirisa koji se širi iz grala gosti zaboravljaju da jedu, a Gaven doživljava viziju anđela.[35] U *Velikom Svetom gralu* gral ponavlja čudo umnožavanja hlebova.[36] U *Potrazi za gralom,* gde njegovom prikazanju prethodi „svetlost sjajna poput sunca", on se magično pokreće i nakon što je svakom pružio njegovo „jelo" nestaje, kao u već opisanoj priči iz *Smrti kralja Artura*.[37] Posebno se govori o tome kako jaki, heroji, vole hranu koju im pruža gral – tako Rober de Boron daje sledeću etimologiju: „Zove se gral, jer se dopada junacima: *agree as prodes homes.*"[38] Već smo videli da je i Josif iz Arimateje zajedno sa svojim vitezovima primao, osim svetlosti, život (hranu) od grala za sve vreme zatočeništva koje mu je nametnuo kralj Krudel i koje je trajalo četrdeset godina.[39]

[32] *Parzival*, II, str. 237, 240: „*Den wunsch von pardîs, / bêde wurzeln unde rîs. / daz was ein dinc, daz hiez der Grâl, /erden wunsches überwal.*"
[33] *Morte Darthur*, XIII, 6.
[34] *Parzival*, III, str. 62, II; str. 240: „*Diu werde gesellschaft / hete wirtdschaft vome Grâl.*"
[35] *Perceval li Gallois*, str. 126.
[36] *Grand St. Graal*, str. 23.
[37] *Queste du Graal*, str. 27.
[38] *Perlesvaux*, str. 177.
[39] *Queste du Graal*, str. 42-43.

3) Dar „života" grala ispoljava se i u sposobnosti da leči smrtne rane, da natprirodnim putem obnovi i produži život. Po Manesjeu, Perseval i Hektor, boreći se jedan protiv drugog, na kraju padaju smrtno ranjeni i očekuju kraj, kada se u ponoć pojavljuje gral koga nosi anđeo „carskog" lika, i istog trena ih u potpunosti izleči.[40] Ista epizoda nalazi se i u *Smrti kralja Artura*, gde se isti fenomen dešava i Lanselotu.[41] U *Potrazi za gralom* opisana je vizija u čijem je centru vitez u mukama koji je na nosilima donesen pred gral prema kome pruža ruku da ga dotakne i u tom trenutku oseća kako mu se vraća snaga a njegove patnje zamenjuje san.[42] Ali u ovom slučaju upliće se i još jedan motiv, motiv kraljeva koje, u očekivanju predodređenog obnovitelja ili osvetnika, gral održava u životu veštački ga produžujući. Volfram fon Ešenbah, prenoseći da preko grala „ptica Feniks nestaje i postaje pepeo, ali se i preobražava, pojavljujući se potom u svom svom sjaju i lepša nego ikad"[43], na jasan način uspostavlja vezu između gralovog dara „života" i regeneracije, čiji je tradicionalni simbol bio Feniks. Ešenbah zapravo kaže da „taj kamen (gral) uliva čoveku takvu snagu da se njegove kosti i meso odmah podmlade – *selhe kraft dem menschen git der stein / daz im fleisch und bein / jungent enpfaeht al sunder twâl."*[44] Gral dakle, osim što zrači svetlost, i obnavlja, ali i odbija da pruži svoju simboličnu hranu, ili „dar života" onima koji su okaljani gresima[45] – prema nekim tekstovima, zlonamernima i lažljivima.

4) Gral uliva snagu pobede i dominacije. Kome je ona pružena, nepobediv je u borbi – *n'en court de bataille venchu*. Po Roberu de Boronu svi oni koji uspeju da ga vide, osim što uživaju večnu slavu, nikad neće izgubiti svoje pravo i nikad neće biti pobeđeni u borbi.[46] *Lorengel* predstavlja gral kao „kamen pobede" sa kojim Parsifal odbija kralja Atilu i njegove Hune u trenutku kad su gotovo svrgnuli hrišćanstvo.[47] Za onoga ko pobedi iskušenje grala, Volfram fon Ešenbah kaže: „Sad više nema bića na

[40] Manessier, *Le Conte du Graal*, str. 102. Zajednički, sposobnost osvetlenja: *„por la clarité lor oils ovrierent / tou emmi cele clarité virent / un angle tout empérial / qui en ses mains tint le gréal.*" Za pažljivog čitaoca činjenica da se prema navedenom tekstu vizija sa ovom svetlošću dešava u ponoć nije lišena ezoteričnog značenja (uporedi „ponoćno sunce", itd).

[41] *Morte Darthur*, XI, 13-14; XII, 4.

[42] *Queste du Graal*, str. 40.

[43] *Parzival*, III, str. 62.

[44] *Parzival,* III, str. 62.

[45] *Grand St. Graal*, str. 25.

[46] *Joseph de Arimathia*, str. 152.

[47] Uporedi W. Golther, *Parzifal und der Grâl*, Stuttgart, 1925, str. 250.

ovom svetu koje je plemenitije i časnije od tebe. Ti si gospodar svih stvorenja. Biće ti predata najviša moć."[48] Pojava grala po kojoj on daje snagu pobede istaći će se, između ostalih, u vezi sa „mačom grala". Ali već u istom pasusu Ešenbah nagoveštava višu suštinu grala, njegovu vezu sa transcendentnim kraljevstvom, sa principom „Gospodara sveta". Videćemo, između ostalog, da sam gral, poput proročišta, imenuje vitezove pozvane da preuzmu kraljevsko dostojanstvo u raznim zemljama. Postoji i nešto što povezuje gral sa predmetom koji simbolizuje i otelovljuje nebesku silu kraljevstva prema drevnoj iranskoj tradiciji, *hvarêno*, a koji poprima razne forme magičnog kamena, kamena suvereniteta i pobede, pehara: aspekte koje zaista ima i gral.[49]

5) Ako gral sa jedne strane ima moć oživljavanja, sa druge strane on ima i zastrašujuće, razorno stvojstvo. Gral oslepljuje. Gral pogađa gromom. Gral može da obuzme poput nekog vrtloga. Nesjan prepoznaje u gralu predmet želje koju je gajio još kao mlad vitez, ali čim otvori kutiju u kojoj se čuva, zadrhti i izgubi vid i sa njim sposobnost da vlada sopstvenim telom.[50] U *Potrazi za gralom* se dodaje da je Mordren na sličan način pokušao da razume ono što ni na jednom jeziku nije moguće izraziti: njegov pokušaj oslobađa natprirodni vetar koji mu uništava vid, a on je osuđen da ostane u životu dok se ne pojavi heroj koji će ostvariti misteriju grala i koji će ga izlečiti. Ova tema nije nova. Dante posmatrajući *empirej* gubi vid, da bi mu se on potom ponovo povratio još oštriji.[51] Podvizi persijskog heroja Rostana usmereni su vraćanju vida i slobode jednom kralju, čije prometejske ambicije postaju jasne posle njegovog pokušaja da se preko orlova popne na nebo.[52] Drugi primeri mogli bi se lako navesti. Prema Žerberovom pripovedanju, Mordren, koji je sagradio oltar za gral, vidi da mu je anđeo sa plamenim mačem zagradio prilaz oltaru (što nas podseća na analogno zagrađivanje „prvobitnog mesta" u *Bibliji*, plamenog zida koji po nekim tekstovima okružuje „ostrvo", itd.). Za kaznu zbog njegovog pokušaja, anđeo mu proriče da neće moći da umre i da će njegove rane ostati otvorene sve do dolaska viteza koji će „postaviti pitanje".[53] U

[48] *Parzival*, II, str. 253; „*wan zwaz die lüfte hant beslagen / dârobe muoster hoche tragen. / Dir dienet zam unde wilt, / ze richeit ist dir wunsch gezilt.*"
[49] M. Coyajee, u *Journal of K. B. Oriental Studies*, Bombay, br. 33 (1939), str. 49 (citiran u J. Marx, *La Légénde arthurienne et le Graal,* Paris, 1952, str. 244-248).
[50] *Grand St. Graal*, str. 16-17; 24.
[51] Dante, XXX.
[52] Uporedi Délécluze, *Ronald*, cit., I, str. 143.
[53] Gerbert de Mostreuil, *Le Conte du Graal*, str. 106-107.

Kruni, stajanje na putu grala proglašeno je „smrtno opasnim”.[54] Ali upravo toj želji da se gral vidi iz blizine, koja je obuzela Mordrena i Nesjana, u *Smrti kralja Artura* teži Gaven, koji kreće u potragu za avanturama, odlučivši da se ne vrati sve dok ne stigne do njega.[55]

Opasna priroda grala, sa druge strane, otkriva nam se u vezi sa temom „opasnog mesta” i sa iskušenjem koje ono nameće onome ko želi da preuzme ulogu „očekivanog heroja” i funkciju vrhovnog vođe vitezova Okruglog stola. Radi se o „praznom mestu” ili „trinaestom mestu” ili „polarnom mestu” o kome smo već govorili; mestu pod kojim se širi ambis ili koje pogađa grom kada na njega sedne nedostojnik ili onaj koji nije izabranik. Tako Mozesa, kada krene da ga zauzme, ščepa sedam plamenih ruku[56] i uništava ga „kao što plam uništi parče drveta” – stvar je dalje predstavljena na sledeći način: polovina plamena koji sagoreva Mozesa se gasi, ali druga polovina se neće ugasiti sve dok ne dođe Galahed i ne privede kraju avanturu grala.[57] Jedna od varijanti jeste „iskušenje posude”: u ekstazi grala uživaju oni koji za trpezom Josifa iz Arimateje (koja se meša sa trpezom Okruglog stola, odnosno prikazuje se kao preteča ove druge) nisu okaljani gresima; ovom prilikom Mozesa, nakon što je seo na opasno mesto, proguta ambis koji se otvorio pod njim – prema hristijanizovanom objašnjenju, zbog nedostatka vere, zato što je bio lažni učenik.[58]

Sa druge strane, susreće se i motiv po kome će u potrazi za gralom uspeti samo onaj ko sedne na zlatnu stolicu koju je sačinila natprirodna žena. Šest vitezova koji su pokušali da sednu progutao je iznenadni vrtlog, a kada Parsifal seda na nju, odjekuje strašna grmljavina, zemlja se razdvaja, ali on ostaje miran na stolici.[59] Neranjivom, u stanju smirenog dostojanstva, u čistoti sopstvene snage, ništa mu ne može. Po Roberu de Boronu, nakon toga se smelom junaku koji je izdržao ovo iskušenje i isto tako i svim vitezovima Okruglog stola nameće dalja serija avantura koje utiru put prema konačnom osvajanju grala.[60] *Potraga za gralom* i *Smrt kralja*

[54] *Diu Crône*, str. 281-283

[55] *Morte Darthur*, XIII, 6

[56] Ovde se ponovo vraća tradicionalni broj „sedam” i možda bi se moglo pomisliti na posebne uticaje ponovo probuđene sile na „sedam centara života” iz ezoteričnog učenja (uporedi J. Evola, *Lo Yoga della potenza* (1949), Edizioni Mediterranee, Roma, 1994).

[57] *Grand St. Graal*, str. 25.

[58] *Joseph de Arimathia*, str. 155., *Le Conte du Graal*, str. 103.

[59] Gerbert de Mostreuil, *Le Conte du Graal*, str. 103.

[60] *Perlesvaux*, str. 172.

Artura predstavljaju ovu temu u još direktnijem obliku: opasno mesto uspešno osvaja samo onaj koji prolazi „iskušenje mača”, koji je uspeo da izvuče mač iz kamena pokazujući tako da je najbolji od svih vitezova. Posle uspešnog poduhvata, čije smo značenje već objasnili, gral se pojavljuje na dvoru kralja Artura, sija svetlost sjajnija od sunca, gral se magično pojavljuje šireći svoj miris i pruža svakom vitezu ono što mu je potrebno.[61]

Ovu opasnu stranu grala treba posmatrati kao granični slučaj onoga što gral može da izvrši u zavisnosti od različite prirode onih koji stupe u kontakt sa njim. Snaga grala uništava sve one koji pokušavaju da je prigrabe, a pri tom nemaju odgovarajuće sposobnosti ali ipak pokušavaju da je se domognu ponavljajući titanski, luciferovski ili prometejski gest. Jedan veoma značajan izraz u vezi sa tim nalazi se kod Volframa fon Ešenbaha, kada on figurativno kaže da u rukama krivih gral postaje toliko težak da čak ni svi zajedno ne bi mogli da ga drže.[62] Upravo je prekoračenje ono što transcendentna sila predstavlja za uslovljeno biće vezano za sopstveno ograničenje, ono što pokreće na dejstvo uništiteljske sile, silu „života” (uporedi plamen koji uništava Mozesa). Jedna od varijanti ovog značenja nalazi se u *Smrti kralja Artura* u sledećem obliku: ugledavši „veliku svetlost, kao da su sve baklje sveta sakupljene u toj dvorani”, koju daje gral, Lanselot se približava. Jedan glas ga upozorava da ne ulazi, čak da pobegne, ili će se u suprotnom pokajati. On ne sluša i ulazi, plamen mu sukne u lice, on pada na tlo i više ne može da ustane izgubivši moć nad sopstvenim udovima. Njegovim drugovima, koji misle da je mrtav, jedan starac kaže: „Za ime boga, on nije mrtav, već je u njemu više života nego u najjačem od vas”. Lanselot ostaje u ovom stanju prividne smrti dvadeset i četiri dana, a prve reči koje potom izgovara su: „Zašto ste me probudili? Bilo mi je mnogo bolje nego sada.” Ovo iskustvo odnosi se na to što je video *Sangreal* tako da ga niko ne bi mogao bolje videti[63] – očigledno je reč o inicijacijskom stanju, o stanju u kome je učestvovanje u snazi grala omogućeno zaustavljanjem budne svesti i individulanog ograničenja vezanog za nju: način na koji se izbegava negativan, destruktivan ili silovit efekat koje iskustvo „kontakta” ima kod onog ko ne ume da pređe na više oblike svesti, na druge slojeve bića.

6) Dvostrukost moći grala u izvesnoj meri je povezana sa značenjem koje, univerzalno gledano, u podudarnim tradicijama raznih naroda, a bez

[61] *Queste du Graal*, str. 27, 37; *Morte Darthur*, XIII, 4-6.
[62] *Parzival*, III, str. 68.
[63] *Morte Darthur*, XVII, str. 15.

ikakve veze sa hrišćanskim simbolizmom, ima par pehar-koplje, gde pehar odgovara prvenstveno ženskom aspektu, koji oživljava i zrači svetlost, a koplje muškom, plamenom ili kraljevskom (skiptar), ili, ako hoćete, prvi „mesečevom", a drugi „sunčevom" drvetu, o kojima smo već govorili, prvi aspektu „svete mudrosti", a drugi aspektu „plamena" i „denominacije" istog principa. Ali u isti kontekst mogla bi se uvrstiti i ambivalentnost samog koplja, preuzetog iz irske tradicije, koje sa jedne strane zadaje *coup douloureux* izazivajući uništenje, a sa druge poseduje moć izlečenja.

Ovaj kratki pregled moći koje se pripisuju gralu ilustruje, nazovimo je tako, subjektivnu stranu potrage za njim. Ovakva potraga je u svojoj suštini unutrašnji doživljaj. Ne radi se o nečem što je iskustveno samo obična mistična ekstaza. To je prvenstveno primordijalna moć koja se pozitivno evocira. Ko ume da je preuzme, sposoban je za više zadatke koje dočarava legenda i koji grade njeno centralno jezgro.

Pređimo sada na one priče u kojima je gral predstavljen kao kamen i istaknimo osobeno značenje koje nam, u vezi sa već iznetim, predstavlja tradicija koja od grala stvara kamen pao sa neba i „Luciferov" kamen.

Volfram fon Ešenbah povezuje sa gralom zagonetni pojam *lapsit exillis*.[64] Naučnici su ovaj pojam tumačili na razne načine: lap*is erilis*, odnosno „kamen Gospodnji" (San Marte), *lapis elixir* koji se odnosi na alhemijski eliksir regeneracije (Palgen), *lapis hetillis* ili *betillus* (Hagen), što se može povezati sa *βαιτύλος*, sa kamenom koji je pao sa neba iz grčke mitologije: *lapis ex coelis* ili *de coelis*, „nebeski kamen" (Martin) i na kraju, „kamen izgnanstva". U stvari, bez obzira na tačnost sa etimološke tačke gledišta pomenutih hipotetičkih tumačenja, sve su to značenja koja se podjednako mogu primeniti na gral u zavisnosti od njegovih aspekata.

Gral je pre svega *lapis ex coelis* budući da ga je, prema Volframu fon Ešenbahu, prvobitno donela na zemlju četa anđela – a istu tu tradiciju prenosi nam i *Titurel* Albrehta fon Šarfenberga, gde je gral jednako predstavljen kao kamen, jaspis ili kvarc, povezan sa simbolom Feniksa: *„Ein schar den graf uf erde / by alten ziten brahte / ein stein in hohem werde, / man ein schüzzeh dar uz wurken dahte; / iaspis und silix ist er gennent, / von dem der fenix lebende wirt / swenn er sich selb ze aschen brennet*.[65] Po Ešenbahu reč je o anđelima koji su bili osuđeni da siđu na zemlju jer su ostali neutralni kada je Lucifer pokušao da uzme vlast. Dok su ga oni ču-

[64] *Parzival*, III, str. 62.: *„si (Templari) lebent von einem steine: – des geslähte ist vil reine – Hat ir des miht erkennt – der wirt in hie genennt – Er heizet lapsit exillis*".

[65] *Apud* A. Bich-Hirschfeld, *Die Sage vom Gral*, cit., str. 289-290.

vali, gral nije izgubio svoje moći. Potom je prešao u ruke loze vitezova, po pravilu imenovanih sa visina.[66] Ova tradicija se menja u *Vartburgkrigu* na sledeći način: jedan kamen je iskočio sa Luciferove krune kada ga je pogodio arhanđel Mihailo. To je kamen izabranih, pao na zemlju sa neba, koji je ponovo pronašao Parsifal, a koji je već bio uzeo Titurel, koji i jeste praotac dinastije grala. Gral je, prema tome, ovaj Luciferov kamen.[67] Po drugima, kamen koji je pao na zemlju mogao bi biti smaragd koji je krasio Luciferovo čelo. Isklesao ga je u obliku pehara jedan verni anđeo i tako je nastao gral, dat Adamu u „Zemaljskom raju", sve dok i sam Adam nije pao i bio proteran sa toga mesta. Set, Adamov sin, koji je uspeo da privremeno pronađe „Zemaljski raj", iz njega je sa sobom poneo gral.[68] Gral je dovođen u vezu sa katarskom tvrđavom Monsegir, koju su opsedali Luciferovi odredi da bi oteli gral i ponovo ga usadili na dijademu svoga princa, sa koje je pao na zemlju kada je ugušena njegova pobuna. Međutim, gral su spasli vitezovi koji su ga sakrili u unutrašnjosti brda.[69]

15. Luciferov kamen

U ovim legendama, oslobođenim religiozne patine u užem smislu, ponovo se pojavljuje veza između grala kao nebeskog kamena i nasleđa i misteriozne moći povezane sa „primordijalnim stanjem" koja se na izvestan način sačuvala u periodu „egzila". Ukazivanje na Lucifera samo po sebi, izvan slike hrišćanskog i teističkog karaktera, može da bude predstavljeno kao jedna od varijanti teme prekinutog ili iskrivljenog pokušaja „herojskog" osvajanja takvog stanja. Što se tiče teme čete anđela koji su sišli sa neba sa gralom, ona podseća upravo na narod Tuata de Da-

[66] *Parzival*, II, str. 49, 64.

[67] *Der Wartburgkrieg*, izdanje K. Simrock, Stuttgart, 1858, str. 174-178, §§ 142-145. U nekim rukopisima ovog teksta Parsifal pronalazi kamen, u drugim on i „jeste" Parsifal – interesantna identifikacija.

[68] Uporedi R. Guénon, *Le roi du monde*, cit., V; V. E. Michelet, *Le secret de la chevalerie*, Paris, 1930., str. 27-30. To može da podseti na arapsku sagu o crnom kamenu iz Ćabe; kamenu koji je Gavrilo bio dao Adamu i koji je posle potopa ponovo odnesen na nebo a Gavrilo ga je vratio na zemlju da bi bio „kamen temeljac" centra islamske tradicije. Ovaj beli i sjajni kamen posle greha je postao crn (uporedi G. Weil, *Bibliche Legenden der Muselmänner*, Frankfurt, 1845., str. 37, 84, 93). U vezi sa ovim poslednjim tumačenjem, verovatno ga je potrebno pojasniti u smislu da crna boja označava ono što je skriveno, neizraženo, kao što je vrhovni „centar" u periodu tajnosti svih tradicionalnih civilizacija.

[69] Ovu tradiciju opisuje O. Rahn, *Der Kreuzzug gegen den gral*, cit., str. 78.

nan, koji je isto tako smatran rasom „božanskih bića” koja su došla u Irsku sa neba, takođe noseći natprirodni kamen – kamen pravih kraljeva – a isto tako i predmete koji, kao što smo već primetili, odgovaraju upravo onima iz gralskog ciklusa: mač, koplje, posudu koja svima nepresušno pruža hranu koja im je potrebna. U isto vreme domovina Tuata – kao što znamo – baš onaj Avalon koji je, u skladu sa već opisanom tradicijom, i centar knjiga o gralu i koji se u svakom slučaju često zamenjuje, zbog nejasnih asocijacija, sa mestom gde se neizbežno pojavio gral. Ali to nije sve. U pojedinim keltskim legendama pali anđeli poistovećuju se upravo sa Tuata de Danan:[70] u nekim drugim legendama govori se o duhovima koji su za kaznu zbog sopstvene neutralnosti morali da siđu na zemlju.

Oni se opisuju kao stanovnici zapadnog transatlantskog prostora do kog je stigao Sveti Brandon, područja koje je, ponovo, kopija Avalona, kao što je i to putovanje hristijanizovana slika putovanja na koje kreću razni keltski heroji da bi stigli do „Ostrva”, prvobitne domovine i nedodirljivog centra Tuata.[71] Imamo, dakle, neobično ispreplitanje motiva koje dolazi do izražaja, na primer u *Leabhar na hvidhe*, gde je zapisano da su Tuata „bogovi i lažni bogovi, a poznato je da od njih vode poreklo irski mudraci. Oni su u Irsku verovatno stigli sa nebesa i otuda nadmoć njihove učenosti i njihovih znanja.”[72]

Ovde bi, dakle, trebalo nastaviti sa delikatnim razdvajanjem motiva da bi se utvrdilo šta se odnosi na izvorno luciferovske elemente na koje se na pravi način može primeniti ideja „pada” i prisustva na zemlji kao kazne, i onoga što naprotiv – putem tendenciozno deformisane predstave – može da se odnosi na zemaljske čuvare moći sa visina i tradicije čiji je simbol gral: skoro kao trajno, neizmenjeno, tajno prisustvo onoga što je bilo svojstveno primordijalnom ili „božanskom” stanju. „Neutralnost” anđela grala, o kojima piše Volfram fon Ešenbah, zapravo nagoni na razmišljanje o stadijumu koji idealno prethodi diferencijaciji duhovnosti, u čijoj funkciji može da se definiše, uopšte, luciferovski duh. A ako Ešenbah u kasnijem periodu daje i drugačiju verziju – jer njegov Trevrizent kaže da se neutralni anđeli nisu ponovo popeli na nebo (kao što su se Tuata ponovo povukli u Avalon), već su prouzrokovali svoju večnu propast, a „onaj ko želi da ga Bog pomiluje, mora da pokaže da je neprijatelj ovih palih an-

[70] Uporedi E. Martin, *Wolfram von Escenbach*, Halle, 1902, II tom, XLIV
[71] Uporedi *Der Wartburgkrieg*, cit., str. 353. (uporedi takođe *La navigazione di San Brandano*, Bompiani, Milano 1975; i *Il viaggio di San Brandano*, Pratiche, Parma, 1994)
[72] Uporedi H. D’Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique*, cit. str. 56.

đela"[73] – treba imati u vidu način na koji je hrišćanstvo deformisalo prethodne tradicije, zamenjujući njihov prvobitni smisao drugačijim značenjima. Za opšti karakter svojstven njegovom, prvenstveno „lunarnom" viđenju svetog, hrišćanstvo je često stigmatizovalo kao „luciferovsko" i „đavolsko" ne samo ono što zaista i jeste takvo, već i svaki pokušaj reintegracije „herojskog" tipa i svaku duhovnost koja je strana odnosima posvećenosti i zavisnosti stvorenja od teistički shvaćenog božanstva. Tako smo i na drugim mestima imali prilike da utvrdimo mešavine motiva analogne ovoj koju smo upravo uočili kod Tuata de Danan, na primer u sirijsko-hebrejskoj literaturi gde pali anđeli na kraju postaju jedno sa lozom „onih koji bdiju" – εγρήγοροι – i koja je smatrana prvobitnom učiteljicom čovečanstva.[74] Tertulijan[75] ne okleva da palim anđelima pripiše čitav skup magično-hermetičkih učenja koja su, kako smo već videli, pomogla Flegetanisu da prodre u originalne tekstove o gralu, a koje *Smrt kralja Artura* pripisuje Solomonu, koji je smatran rodonačelnikom heroja grala, istovetno kao i kod Tertulijana: „Ovaj Solomon beše mudrac i poznavaše sva svojstva kamenja i drveća, a isto tako i putanje zvezda i još mnoge druge stvari."[76] Kada je Inoćentije III optužio templare da su se i sami priklonili učenju „demona" – *utentes doctrinis daemonorium*[77] – veoma je verovatno da je imao u vidu pretpostavku o antihristovskim misterijama templara i da je instinktivno nastavio sa asimilacijom preko koje je primordijalna „božanska rasa" predstavljena kao grešna ili luciferovska rasa palih anđela.

Mi smo sa naše strane pružili već dovoljno tačne odrednice za orijentaciju pred stranputicama ove vrste da bi se odredila granica koja odvaja luciferovski duh od onoga koji to nije, kao i hrišćansko gledište od gledišta jedne više duhovnosti. Tako će svakom biti lako da razlikuje različite domete pojedinih elemenata koji se susreću u našoj sagi, pored brojnih interpolacija i deformacija. Pokazavši da „titanski" element ostaje 'sirovina' iz koje može da se izvuče „heroj", razumljivo je što, uprkos svemu, Ešenbah daje Parsifalu pojedine „luciferovske" crte, omogućivši mu da ipak srećno okonča svoju avanturu, tako da on na kraju zadobija svetleći lik kralja grala i obnovitelja. Parsifal zapravo optužuje Boga da

[73] *Parzival*, III, str. 254
[74] Uporedi J. Evola, *La tradizione ermetica* (1931), Edizioni Mediterranee, Roma, 1996., str. 15.
[75] Tertulian, *De Cultu Feminarum*, I, 2b.
[76] *Morte Darthur*, XVII, 5
[77] Uporedi W. F. Wilcke, *Geschichte des Tempelherrenordens*, Leipzig, 1826., II, str. 351.

ga je izdao, da mu je oduzeo veru jer mu nije pomogao sve do osvajanja grala. On se buni i u besu kaže: „Služio sam biću koje se naziva Bogom pre nego što se drznuo da me izloži sramnoj poruzi i da me prekrije sramotom... Bio sam njegov ponizni sluga jer sam verovao da će mi pokazati svoju naklonost; ali od sada pa nadalje odbijam da mu služim. Ako me bude gonio svojom mržnjom, pomiriću se sa tim. Prijatelju [kaže on Gavenu], kada i tebi dođe trenutak da se boriš, neka te čuvaju misli jedne žene [dakle: ne Boga]."[78] Obuzet gnevom i gordošću jer njegova prva poseta dvorcu grala nije bila uspešna, Parsifval kreće u svoje avanture. I on, odvojen od Boga, izbegavajući crkve, upuštajući se u „divlje" viteške avanture – *wilden Aventüre, wilden, ferren Ritterschaft* – na kraju pobeđuje i dostiže slavu kraljeva grala. Trevrizent mora da mu kaže: „Retko se viđa veće čudo: pokazujući svoj bes, dobili ste od Boga ono što ste želeli."[79] Osim toga, treba primetiti da Ešenbahov Parsifal izgleda kao neko ko stiže do dvorca grala a da pri tome nije imenovan ili pozvan kao drugi.[80] Njegov izbor dešava se postepeno – takoreći upravo su Parsifovale avanture te koje ga određuju i kao da ga one nameću. Trevrizent kaže da se nikad nije dogodilo da je gral mogao biti osvojen u borbi: „*Es was e Ungewolhnheit, dasz den gral ze keine zêten jeman möchte erstriten*". U ovome možemo da prepoznamo „herojski" tip – tip koji ne po sopstvenoj prirodi, poput „olimpijskog" tipa (sa kojim bi se mogao uporediti legitimni kralj grala, koji potom propada, prepušta se zaboravu, leži ranjen ili beživotan), već zbog buđenja unutrašnjeg poziva i zahvaljujući njegovom delovanju počinje da učestvuje u onome što simbolizuje gral i napreduje toliko da postaje vitez grala i na kraju prisvaja vrhovno dostojanstvo gralskog reda.

16. Provera ponosa

Ova značenja se kod Volframa fon Ešenbaha tačno određuju i potvrđuju u vezi sa ličnostima kako Gavena, tako i Amfortasa. Po Ešenbahu, Trevrizent je brat propalog kralja grala koji se povukao u asketski život kod „Divlje fontane" – *Fontâne la Salvâtische* – trudeći se da sopstvenom askezom olakša bratove patnje i da zaštiti od propadanja kraljevstvo gra-

[78] *Parzival*, II, str. 329; III, str. 43.
[79] *Parzival*, III, str. 253.
[80] *Parzival*, III, str. 65-66.

la. Njegovo ime moglo bi se prevesti kao „skorašnje primirje”[81] – što navodi na pomisao o privremenom rešenju koje se zasniva na asketskom principu u iščekivanju prave obnove. Trevrizent ne propušta da podseti Parsifala, tek što je ovaj odlučio da se upusti u avanturu bez Boga, ni manje ni više nego na sudbinu Lucifera i njegovih pristalica.[82] Ali u isto vreme on ukazuje i na pravo ograničenje, pravi razlog pada: ako za pravo na čuvanje grala treba pokazati izuzetnu snagu i vrline, neophodno je i „biti čist od ponosa.”[83] Trevrizent kaže Parsifalu: „Možda bi vas vaša mladost povukla da se odreknete vrline odricanja” – i potom podsećanja na slučaj Amfortasa: „jad koji ga muči i koji beše naknada za njegov ponos”. Upravo zato što „u svojoj potrazi za ljubavlju ne mogaše poštovati čednost – *unt daz er gerne minne / ûzerhalpo der kusche sinne* – pogodiše ga muke [Amfortasa], od kojih su morali da pate i svi oni koji su ga okruživali.”[84]

Ešenbah je kroz Amfortasa predstavio tip ranjenog i beskorisnog kralja u iščekivanju junaka koji će ga ozdraviti i kome će potom preneti dužnost kralja grala. Amfortasov pad objašnjava se na sledeći način. Izabravši za ratni poklič parolu „Ljubav, što poniznosti nije mnogo slična”, on se stavio u službu Orguljeze de Logroa, nižući smele avanture „vođene ljubavnom žudnjom”. Ali u jednoj od tih avantura ranjava ga u prepone otrovno koplje paganskog viteza koji je bio uveren da će osvojiti gral. Protivnik je ubijen, ali Amfortasova rana ne zarasta i njegova snaga nestaje, on više nije u stanju da na pravi način vrši funkciju kralja grala zbog čega čitavo kraljevstvo pada u stanje iznemoglosti i očajanja.[85]

Iza erotskog simbolizma ove epizode dosta se lako nazire aluzija na luciferovsko zastranjenje, odnosno na afirmaciju ili akciju koja nije vođena u smeru preobražaja, već žudnjom i ponosom. Opšta čednost nije zakon grala – po Ešenbahu kraljevi grala mogu da imaju ženu koju imenuje sam gral, a u drugim tekstovima vitezovi grala prihvataju naklonost žene sa dvora, a ima i onih koji ih čak i silom otimaju;[86] ali ne mogu da se

[81] Uporedi San Marte, *Parcival*, Halle, 1887, str. LIV. Parsifal kaže: *„mit saelde gerbert hân den grâl.”*

[82] *Parzival*, III, str. 57.

[83] *Parzival*, III, str. 65: *„Ir müest aldâ vor hôchvart / mit senften wilen sin bewart. / Iuch verleite lihte inwer iugent, / daz ir der kiusche braechet tugent.”*

[84] *Parzival*, III, str. 65.

[85] *Parzival*, III, str. 70-71.

[86] J. Marx (*Légende arthurienne*, cit., str. 211-213) nam otkriva da u početku na prvom mestu među vrlinama junaka grala nipošto nije bila čednost, njegove ljubavi su, naprotiv, ponekad dosta smele, a karakteriše ih nestalnost i odsustvo potrebe za vezi-

zavetuju i da se sjedine sa tom „ženom" koja je simbol oholosti (fr. *Orgueluse* – „Ohola"). To već predstavlja povredu, trovanje herojske muškosti, njeno osuđivanje na mukotrpni neugasivi plamen koji na izvestan način ima isto značenje kao i Prometejeva kazna.[87] Takav je, dakle, smisao Amfortasove rane, sinonima njegovog pada. I jasno je, dakle, zašto Trevrizent govori o Amfortasu odmah pošto je upozorio Parsifala podsetivši ga na Luciferov pad.

Interesantno je što nam Ešenbah govori i o drugom vitezu koji se upušta u suštini u istu avanturu kao i Amfortas, ali sa drugačijim ishodom. To je Gaven. Gaven je poslušao Parsifalov savet da se prepusti „ženi" a ne Bogu. U Obliloti on pronalazi onu koja će ga „odbraniti u svakom teškom poduhvatu", koja će mu biti „pratnja i družbenica", „krov koji ga štiti od nevolja i oluja", ona koja kaže: „Moja ljubav će vam dati mir, sačuvaće vas od svake opasnosti iako vi uz vašu hrabrost nećete posustati sve do krajnjih granica. Ja sam u vama, moja sudbina je tesno povezana sa vašom i želim da vam budem blizu u borbi. Ako čvrsto verujete u mene, sreća i hrabrost vas nikad neće napustiti."[88] Pošto je ovim rečima definisano jedinstvo sa njegovom „ženom" i njena tajna delotvornost, Gaven se suočava sa pustolovinom „Dvorca devojaka" ili *Schastel Marveil*. Na tu pustolovinu ukazala je glasnica grala, Kundri, kao na onu na koju vitezovi Okruglog stola moraju da se odvaže nakon što Parsifal, iako je stigao do zamka grala, još uvek ne ume da izvrši svoju obnoviteljsku misiju. Ona se kod Ešenbaha proglašava najsmelijom od svih avantura, a u *Smrti kralja Artura* „velikom ludošću".[89] Međutim, kod Ešenbaha ova avantura se odvija *u znaku one koja je bila pravi uzrok Amfortasove*

-vanjem. Tek kasnije, pod uticajem verzije Robera de Borona, vitez grala postaje čedan i devičanski, a ovu moralističku verziju popularizujeVagner.

Sa druge strane, žene iz ovih priča se prepuštaju lako, eventualno pošto zatraže od onoga ko ih želi da prođe kroz jedno ili drugo iskušenje, i predstavljaju reprodukciju afroditskog i nestalnog tipa mnogih keltskih figura. Čak i Arturova žena se ponaša dvosmisleno, izgleda kao da se rado prepušta svojoj otmici. Čednost i idealizacija uopšte se ne nalaze u prvom planu.

[87] Zbog osećaja prometejske kazne, uporedi *Rivolta contro il mondo moderno*, drugi deo, gl. 7. Čitalac će otkriti da nije jasno zašto se podeljena Amfortasova „ljubav" „ne slaže mnogo sa poniznošću", osim ako se „ljubavi" ne da šifrovano i inicijacijsko značenje o kome ćemo pričati kasnije govoreći o italijanskim i provansalskim Vernicima Ljubavi.

[88] *Parzival*, IV, str. 35-36. Gaven odgovara: „Izgledaće da sam ja taj koji se bori, ali ćete se zapravo vi boriti u meni: *man mac mich dâ in strîte sehen: / der mouz mînhalp von iu geschehen.*"

[89] *Parzival*, II, str. 316; *Morte Darthur*, XIII, 15.

propasti, odnosno Orguljeze (Ohole). I Gavenova avantura uspeva, ona ga ne odvodi u propast. Pojedinosti ćemo razmotriti kasnije. Ovde samo treba primetiti da Gaven u ovoj avanturi mora da pokaže spremnost da izvrši poduvate i pored svih mogućih vrsta poniženja, poruga i nepriznavanja. Dakle, reč je o nekoj vrsti *provere ponosa*, asketske sposobnosti umeća borbe i pobede uz prevazilaženje svakog hibrisa, poput suptilne unutrašnje dominacije koja bi mogla da bude dobro skrivena u Gavenovom prelasku „*estroite Voie*" – opasnog puta sa kojim počinje avantura i koji je u *Kruni* od čelika, a širok je tek veličine dlana, nalazi se nad mračnom i dubokom rekom i jedini je prilaz „dvorcu koji kruži" i kojim se drugi vitez, Kaj, ne usuđuje da prođe.[90] (Ako generalizujemo, ovo je simbolizam vrletnog puta koji je jednako udaljen od „prometeizma", kao i od nemuške svetosti).

Gaven uspeva i pretvara Oholu u svoju suprugu, umesto da završi poput Amfortasa. Značajan simbol je taj što Gaven stiže do kraljevstva Ohole nakon što je ušao u trag onome koji je „ranio" viteza koga je on pronašao u zagrljaju neke žene: prelazi se pri tom isti put, traži se isti uzrok, ali poduhvat uspeva.

U vezi sa ovim istaknimo dvojako lice koje, u skladu sa onim što smo već izneli, poprima tema „žene". Sa jedne strane, ovde se nameće razlika između „zemaljskog viteštva", čiji je pokretač žena, i „nebeskog viteštva", čiji je predmet gral. To se pokazuje, na primer, u *Potrazi za gralom*, gde vitezovi koji polaze u potragu za gralom žele da sa sobom povedu i žene, ali im to zabranjuje pustinjak koji tom prilikom izjavljuje da „zemaljsko viteštvo mora da se preobrati u duhovno viteštvo."[91] Još je interesantnije to što tekstovi o gralu često i otvoreno prikazuju u obliku iskušenja u vidu žene upravo *Luciferovo* iskušenje,[92] što je neobično, ako se izuzme tumačenje koje smo mi dali, jer Luciferovo delovanje tradicionalno nikada nije imalo veze sa seksualnim iskušenjem.

Ali u isto vreme saga o gralu preuzima u višestrukim oblicima već poznatu temu o kraljevstvima dobijenim od žene, osvojene pobedom posle raznih provera junaštva. Upravo tim putem ne samo da, na primer, Parsifalov otac Gamuret, dva puta postaje kralj, već i sam Parsifal dostiže tako

[90] *Parzival*, IV, str. 71; *Diu Crône*, str. 158

[91] *Queste du Graal*, str. 38.

[92] *Grand St. Graal*, str. 18-19; Gerbert de Mostreuil, *Le Conte du Graal*, str. 103; *Morte Darthur*, XIV, 9-10. Ovde se „iskušenje" povezuje sa „onim koji beše najmoćniji anđeo na nebu i koji je izgubio svoje nasleđe."

visok položaj preko Kondviramur, čije se prizivanje kod Ešenbaha na kraju izjednačava sa prizivanjem grala.[93] Žerber čak povezuje prvobitni Parsifalov neuspeh sa činjenicom da je on napustio svoju „ženu" (ovde je to Blanšflor).[94] Sam gral nam izgleda tesno povezan sa „ženama". Device kraljevskog roda i okrunjene žene uvek su njegovi nosioci i ponekad i otelovljenje nekih njegovih osobina.[95] Parsifalov polubrat, „paganin" Fajrefiz, koji je „žarko želeo nagradu koju žene umeju da daju", posvetivši se stoga svakom herojskom i opasnom poduhvatu, i upravo usmerivši svoje misli prema „ženi", dobija takvu snagu da skoro da je mogao da pobedi i samog Parsifala; on postaje muž nositeljice grala, Repanse de Šoji, i na taj način, pošto se osim toga i „krstio", dobija pravo da vidi gral i da učestvuje u transcendentnoj kraljevskoj funkciji postavši začetnik dinastije „prezvitera Jovana".[96] „Poljubac" Antikonije ima jedinstvenu moć – dat nekom vitezu, „pali ga svojom vrelinom toliko da je on spreman da uništi čitavu šumu da bi dobio bezbrojna koplja". Ali Antikonija je i ona kojoj se daje obećanje da će se „za nju verno i bez oklevanja krenuti u osvajanje grala."[97]

Međutim, naročito je kod Hajnriha fon dem Turlina veoma uočljivo povezivanje i gotovo identifikacija teme žene kao „natprirodne žene", *Frove Zelde*, sa temom grala. Zamak Zelde – sav od zlata i dragog kamenja, tako zaslepljujućeg sjaja da se Gavenu u prvi mah učinilo da je čitava zemlja u plamenu, koji pri tom sadrži simbol jednak simbolu „rotirajućeg ostrva"[98] – predstavlja kopiju zamka grala, a potraga za ovim boravištem Frau Zelde ima mnogo zajedničkih crta sa potragom za gralom, uslovljena je analognim iskušenjima (na primer, pobeda nad lavom koji bljuje vatru i nad čarobnjakom), odnosno izgleda poput etape koja najavljuje pravo osvajanje grala. Tekst nudi nekoliko veoma značajnih simbola, pre svega *proveru rukavice.* To je rukavica koja, kada je navuku oni koji su „čisti", čini nevidljivom desnu stranu njihovog tela, dok kod drugih obeležava deo tela koji je zgrešio. Ko prođe ovu proveru, dobija upravo od Frau Zelde drugu rukavicu i ona mu pruža pomoć i zaštitu u potrazi za gralom.[99] Iako nije eksplicitno rečeno, može se naslutiti da druga ru-

[93] *Parzival*, III, str. 203.
[94] Gerbert de Mostreuil, *Le Conte du Graal*, str. 103.
[95] *Parzival*, II, str. 237. O Repansi de Šoji se kaže: „Njeno lice je sijalo takvom svetlošću da su svi verovali da vide Sunce na uranku."
[96] *Parzival*, III, str. 196, 264, 267, 275.
[97] *Parzival*, IV, str. 93-94.
[98] *Diu Crône*, str. 192-194.
[99] *Diu Crône*, str. 284.

kavica daje nevidljivost i drugoj polovini tela izabranih, odnosno potpunu nevidljivost. Ovaj simbol može se tumačiti na sledeći način: sposobnost nevidljivosti odgovara moći pretvaranja u nevidljivo, odnosno poprimanja slobodnog stanja fizičke forme, dok „žena" (u vezi sa drugom rukavicom Zelde) ovde deluje u smislu objedinjavanja onoga što u tom smislu može da proistekne iz „čistote" vitezova iskušenika (u ovom slučaju samo Artur i Gaven prolaze proveru). Na drugom mestu, u drugoj epizodi iste priče, Gaven stiže do prebivališta Zelde, a ona mu zaželi „zdravlje i pobedu za sva vremena", kao i „večno trajanje" Arturovog kraljevstva kome on pripada.[100] Ali odmah potom Gaven mora da se suoči sa proverom koja po svemu odgovara proveri Ešenbahovog Gavena, odnosno proveri *nesalomljivosti*, vlasti nad samim sobom: on mora da nastavi hladnokrvno, neprihvatajući ni provokacije, ni izazove na borbu, ni povike u pomoć, ni viteške poduhvate zbog pravedne osvete. A tekst kaže da bi se, samo da je Gaven podbacio u ovoj proveri koju je želela Frau Zelde, „zamak raspao"[101] – efekat analogan onom izazvanom Amfortasovim padom. U drugom obliku, ovaj isti simbol se ponovo pojavljuje kada Gaven, kome je prepušteno da bira između žene kraljevskog roda, a prema tome i njenog kraljevstva, i večne mladosti, bez oklevanja bira ovo drugo, odnosno natprirodni život.[102] Ova pustolovina prethodi još jednoj proveri koja je istovetna onoj koju Ešenbahov Gaven prolazi u Dvorcu devojaka i koja se završava osvajanjem Ohole.[103]

Ukratko, smisao svega toga je ezoterijski: „žena" – sila koja daje život, moć, transcendentna svest – ne predstavlja opasnost ukoliko nije predmet požude. Samo kao takva, ona je oličenje luciferovskog iskušenja i uzrok je ranjavanja „muškosti" koje slabi i parališe Amfortasa; to je žena koja u mitu o Kalkiju, o kome smo već govorili, zapravo nije ni sa kim venčana, ako izuzmemo heroja obnovitelja pošto se drugi, čim je požele, pretvaraju iz muškaraca u „žene", odnosno gube, kao Amfortas, svoju duhovnu muškost. Poput požude ili divljeg impulsa, junački eros predstavlja opasnost. Čednost ovde predstavlja kočnicu, ograničenje, antititansku či-

[100] *Diu Crône*, str. 195.
[101] *Diu Crône*, str. 196-202.
[102] *Diu Crône*, str. 212 - 214
[103] Treba naglasiti da se u simbolizmu nemačke trubadurske književnosti Zelda identifikuje sa Felicijom i da ima sina Hajla. Ona dakle personifikuje *felicitas* u rimskom smislu. Zelde znači osobina onoga koji uspeva, koji „srećno" stiže do cilja, a ova osobina stvara Hajl, odnosno „zdravlje", spasenje, i odnosi se na Zeldu kao „božansku ženu". Simbolizam ne može da bude jasniji i on je potvrda naših tumačenja.

stotu, prevazilaženje ponosa, nematerijalnu postojanost – a ne banalnu moralističku i seksofobičnu pouku. Veoma su značajne Trevrizentove reči upućene Parsifalu: „Postoji samo jedna stvar koju gral i njegove tajne moći nikada neće moći da tolerišu kod tebe: neumerenost u željama."

„Trijumfalni mir" odgovara „olimpijskom stanju" koga se junak iznova domogao: „Kroz borbu si zadobio duševni mir."[104] Askeza moći, prevazilaženje divljeg muškog elementa, kao i elementa želje,[105] i čistota u pobedi – samo tako se u ljudskom biću formira nesavladivo muško jezgro, zvezdano, pročišćeno, koje ga čini sposobnim da preuzme gral, da ga vidi u potpunosti, a da ga on pri tom ne oslepi, slomi ili spali.

Toliko o najosnovnijim značenjima ovih delova legende o gralu. Dakle, pošto je to utvrđeno, možda treba nagovestiti još jednu moguću perspektivu u tumačenju epizode o Amfortasu, u koju takođe može da uđe motiv žene koji je ovde dat u konkretnijem smislu. Mogućnost da se subordinatno prizna i ovakvo tumačenje vezuje se sa merom u kojoj se s pravom može pretpostaviti da su ambijenti iz kojih se proširila srednjovekovna „ljubavna književnost" posedovali izvesna saznanja u pogledu *seksualne magije* i da su na njih želeli da aludiraju svojim simbolizmom. Na jedno takvo pitanje nije lako dati određeni odgovor. U svakom slučaju, evo ukratko osnovnih smernica.

Prema tajnim tradicijama, čovek poseduje princip pretežno muške sile koja se, oslobođena materijalnog, manifestuje kao magična i nalogodavna moć. Tu silu parališe seksualnost, osim ako joj nije data sasvim određena orijentacija. Tako žena, ukoliko kod posvećenika budi želju i privlači ga na čin usmeren prema produženju vrste, deluje na poguban način na ovu silu; a pošto je moć magične i nadmaterijalne muškosti istovremeno i ona koja nadvladava „struju smrti", može se s razlogom govoriti o „isisavajućoj smrti koju donosi žena". Tako je predstavljen novi aspekt simbolizma, na koji smo maločas podsetili, o čoveku koji – paradoksalno – postaje žena u trenutku kada poželi ženu, a posebno u trenutku ostvarenja onoga za šta se narodski veruje da jeste njeno „posedovanje". Bez ikakvog moralizma, kada se to dogodi u znaku želje ili prepuštanja, za posvećenika je to jednako kastraciji, rani ili povredi magične muškosti.[106] Uz odgovarajuće

[104] *Parzival*, III, str. 239: „*du hâst / der sêle rouve erstritten.*"
[105] Uporedi *Morte Darthur*, X, 4, gde je dvostruko prevazilaženje dato kroz alegoriju o Tristanu, zamišljenog kao jednog od vitezova Okruglog stola koji uz pomoć Morgane le Fej, „natprirodne žene", ubija i Sagramora Željnog i Dodinasa Divljeg.
[106] O tome *Metafizika seksa.*

rezerve, ovakvo gledište moglo bi se primeniti kao važeće kod dodatnog, subordinantnog tumačenja motiva Amfortasa ranjenog i nemoćnog, sa posebnim osvrtom na činjenicu da se takva otrovna rana obično nalazi u predelu genitalija. Na polju seksualne magije žena se pojavljuje kao sila koja jeste osnovna, ali isto tako i opasna – u meri koja nije različita od one kojom deluje na polju o kome smo prethodno govorili i koje – a to zaista treba naglasiti – ovde treba da ostane kao osnovna polazna tačka.

17. Munja i koplje

A sada obratimo pažnju na sam gral.

Utvrđeno je da, poput kamena koji je spao sa Luciferovog čela, gral precizno i značenjski podseća na čeoni kamen – *urnâ* – koji u hindu simbolizmu, a pre svega u budizmu, često zauzima mesto „trećeg oka" ili Šivinog oka.[107] Tom oku se pripisuje bilo „transcendentni ili ciklični vid" (u budizmu to je *bodhi*, duhovno prosvetljenje), bilo moć spaljivanja munjom. Kada je reč o ovom drugom, postoji direktna veza sa onim što smo upravo rekli, ako se setimo da je tim okom Šiva ošinuo Kamu, boga ljubavi, koji je pokušao da u njemu pobudi želju za njegovom ženom, ili *shakti*. Uostalom, u ezoteričnim joga tradicijama istog porekla čeonom oku odgovara takozvani „centar komande" – *âiñâ-cakra* – koji je istovremeno i najviše sedište „transcendentne muškosti" u kojoj se Šivin simbolični *falus* prikazuje u obliku *itara*, kome se pripisuje moć prelaska „struje vremena", a tako i odvođenja s one strane smrti.[108]

Uostalom, prema opštem izgledu kamena koji je pao sa neba, Luciferov kamen nas vraća na moć pogađanja munjom kroz simbolizam takozvanog „munjevitog kamenja", meteorskog kamenja, o kome se govori u mnogim tradicijama i gde ono često i simbolizuje samu munju.[109] Ovde je Genon ukazao na mogućnost povezivanja sa simbolizmom drevne kamene sekire koja lomi i cepa i koja je zbog toga i sama simbolizovala munju u tradicijama koje se na kraju gotovo uvek povezuju sa primordijalnom hiperborejskom tradicijom[110] i sa njenim herojskim ili olimpij-

[107] Uporedi R. Guénon, *Le roi du monde*, cit., gl. V.

[108] Uporedi A. Avalon, *The Serpent Power*, London, 1924.

[109] Uporedi R. Guénon, *Les Pierres de Foudre*, u *La Vile d'Isis*, br. 113, 1929., str. 347-348.

[110] Uporedi R. Guénon, *Les Pierres de Foudre*, cit. str. 348. Sa naše strane, otkrićemo da je zanimljivo što se sekira ili hiperborejska sekira sa dvostrukim sečivom, koju nosi figura kentaura, nalazi na brojnim crtežima i simbolima drevne Škotske i Irske:

skim, a u svakom slučaju antititanskim predstavnicima. Tako se sekira, osim Šivi, kao što smo videli, palitelju hinduskog Erosa, pripisuje i Parašurami i odgovara Torovom maču Mjelniju. To je simbolično oružje sa kojim ove dve poslednje ličnosti pogađaju i pobeđuju telurska, titanska ili divlja ratnička bića. Sekira na ovaj način postaje sinonim za onu istu munju sa kojom helenski bog sa Olimpa istrebljuje titane, a pre svega *vajre* boga Indre, nebeskog boga ratnika iz prvobitnih indoarijskih četa.

Za nas je ova poslednja napomena od posebnog interesa jer *vajra* obuhvata tri značenja: značenje *skiptra*, značenje *munje* i značenje dijamantskog *kamena*. Prvo od njih podseća na značenja koja su izražena u simbolizmu koplja. Postoji keltska saga koja je tesno povezana sa sagom o gralu: to je saga o Peroniku. Osnovne teme ove sage su zlatna posuda i dijamantsko koplje koje treba osvojiti u zamku nekog diva. Posuda ima iste blagotvorne moći kao i gral: „u trenutku stvara sva željena jela i bogatstva, onaj ko pije iz nje ozdravi od svakog zla, a mrtvi se vraćaju u život." Sa druge strane, dijamantsko koplje poseduje „strašne" osobine Luciferovog kamena, *vajre*, sile-skiptar-munja; to je nemilosrdno koplje, *lance sans merci*; koje sija poput plamena, *elle tue et brise tout ce qu'elle touche*, ali upravo kao takvo ono je i zalog pobede. Čim junak Peronik dotakne ove predmete zemlja zadrhti, čuje se strašna grmljavina, zamak nestaje, a on se nađe u šumi sa kopljem i sa posudom koju nosi kralju Britanije.[111] Izloženo je očigledna kopija motiva o gralu i o „opasnom mestu".

Ciklična vizija, transcendentna muškost, moć komande, sekira-munja, munja-skiptar – sve to se u mitskom kontekstu povezuje sa misterioznim kamenom iz koga je izvučen gral i koji je krasio Luciferovu dijademu i koga su njegove čete u pokušaju da pobede anđele težile da osvoje; koji je bio u Adamovom posedu u „primordijalnom stanju", u „zemaljs-

uporedi J. Romilly Allen, *The Early Christian Monuments of Scotland*, Edinburg, 1903, str. 223, 253, 297. Naravno, sa „migracijom simbola" sekira je nadalje povezivana sa raznim ličnostima koje su imale malo veze sa hiperborejskom tradicijom, čak i ako nije bilo pravih prisvajanja(uporedi, npr. u ciklusu drevne civilizacije Pelazga).

[111] Uporedi B. Junk, *gralsage und gralsdichung des Mittelalters*, Wien, 191., str. 19; L. Von Schroeder, *Die Wurzel de Sage vom h. gral*, cit., str. 63. U irskoj tradiciji J. Marx (*Légende arthurienne*, cit. str. 130-135) pominje Gai Bolga, izvorno koplje boga Luga koje među svojim atributima ima grom i munju, ono pogađa munjom, ima pogubnu i uništiteljsku moć koju treba ublažiti tačno određenim, misterioznim postupkom jer bi inače spalilo onoga ko se njime služi. Upravo njemu se pripisuje „fatalni udarac" koji je doveo u opasnost suverenitet i spas dvora Okruglog stola; pogodilo je i ranilo čak i kralja grala, kao i Gavena u jednoj noći strašnih iskušenja.

kom raju", ali koji je on izgubio; koji je na kraju, u izvesnom obliku još uvek misteriozno prisutan ovde dole na zemlji kao „kamen izgnanstva".

Uostalom, sa tradicijom „Zemaljskog raja" kao sedišta grala može da se uporedi ona koja na kraju identifikuje jedno sa drugim. Ešenbah govori o gralu kao o „predmetu tako uzvišenom da u raju nema ničeg lepšeg": „cvet svake sreće, on je donosio na zemlju takvo mnoštvo darova da su njegove moći bile jednake onima koje se pripisuju Kraljevstvu nebeskom."[112] U *Potrazi za gralom* Galaheda, dok posmatra gral u *Palais esprituel*, obuzima divna jeza i on moli Boga da ga uzme iz ovog života i da ga odvede u raj jer je u potpunosti spoznao misteriju grala.[113] U *Persevalu Galskom* i sam dvorac grala nosi naziv Eden.[114] U *Kruni* potraga vodi Gavena u zemlju koja je takva „da bi se mogla smatrati zemaljskim rajem."[115] Veldenaer u XV veku iznosi da je prema drevnim izvorima „labudov vitez", Loengrin, „stigao od grala, koji se pre zvao rajem na zemlji, ali koji nije raj, već grešno mesto na koje se pak stiže uz velike avanture i iz koga se uz velike avanture i mnogo sreće izlazi".[116] Tako se gral, na jedan ili na drugi način, povezuje i sa povratkom primordijalnog stanja, oličenog u „zemaljskom raju".[117]

Već je nagoveštena tradicija po kojoj je Set navodno ponovo osvojio gral u „zemaljskom raju". Ovaj motiv je prilično interesantan zbog činjenice da je Set na hebrejskom jeziku reč koja može da ima dva suprotna značenja – „nemir" i „pobuna" sa jedne strane, i „osnova" sa druge strane.[118] Prvo značenje nas podseća na „luciferovski" substrat, na divlji ratnički princip usmeren da kroz „herojsku" reintegraciju izmeni prirodu i da se transformiše u osnovu. Odatle i drugo značenje pojma Set, „osnova", „pol", koji je suštinski povezan sa kraljevskom funkcijom shvaće-

[112] *Parzival*, II, str. 240: „*Wan du Grâl was der saelden fruht / der werlde süeze ein sölh genuht, /er wäc vil näch gliche, / als man saget von himlrîche.*"

[113] Queste *du Graal*, str. 50.

[114] *Perceval li Gallois*, str. 132.

[115] *Diu Crône*, 188.

[116] F. Kampers, *Das Lichtland der Seelen*, cit., str. 48, 115.

[117] U kontekstu raznih priča u vezi sa „labudovim vitezom", Loengrin (uporedi tekstove u W. Golther, *Parzival und der gral*, cit., str. 251-253), dolazi iz sedišta koje nam naizmenično izgleda poput „Zemaljskog raja" gde se nalazi gral (*annales quosdam veteres volunt prodidisse, Heliam istum e paradysi terrestris loco quodam fortunatissimo, cui Graele nomen esset, navigatio tali venisse*), kao Arturovo sedište i kao „brdo"; motiv labuda takođe nas vodi do labuda sa kojim Apolon dolazi iz svog hiperborejskog sedišta, odnosno sa „Apolonovog sunčanog ostrva" koje je upravo „ostrvo Avalon", koje se tako još jednom, preko motiva „labudovog viteza", povezuje sa gralom.

[118] Uporedi R. Guénon, *Sheth*, u *Le Voile d'Isis*, br. 142, 1931., str. 587.

nom kao širenje „moći Centra”. Ali tim putem nam se približava i tumačenje misterioznog Ešenbahovog *lapsit exillis* kao *lapis beryllus*, „centralni kamen”, i *lapis erilis*, „Gospodov kamen”.

U pojedinim sirijskim tekstovima zaista se govori o dragom kamenu koji je „osnova” ili „centar” sveta, skrivenom u „prvobitnim dubinama, u božjem hramu”. On se stavlja u vezu sa telom prvog čoveka, Adama, i, što je isto tako zanimljivo, sa nepristupačnim planinskim mestom do koga vodi put koji ne sme da bude otkriven ljudima, gde Melhisedek, „u večnoj božjoj službi”, čuva Adamovo telo.[119] Kroz Melhisedek je, zajedno sa motivom misterioznog kamena i nepristupačnog sedišta, prikazana vrhovna funkcija, istovremeno i kraljevska i sveštenička, funkcija „kralja sveta”,[120] koja je ovde povezana sa nekom vrstom čuvara Adamovog tela, onoga koji je na početku posedovao gral, koji ga je izgubio i koji više nije živ.

Uostalom, kao što smo već rekli, „centralno” značenje povezano je sa simbolizmom „nebeskog kamenja”, tako često prisutnog gde god je data rasa oličavala ili imala nameru da oliči „polarnu” funkciju u ciklusu određene civilizacije. A od irskog kraljevskog kamena, koji smo više puta pominjali, prelazi se na *lapis niger* postavljen u Rimu na početku „*via sacra*”, na crni kamen u Ćabi, tradicionalnom centru islama, na crni kamen koji je – prema jednoj od legendi – „Kralj sveta” predao Dalaj Lami,[121] na sveti kamen koji je u grčkim himnama oltar i Zevsova kuća i „tron u centru sveta”,[122] da bi se na kraju stiglo do samog *omfalosa*, svetog kamena iz Delfa, tradicionalnog centra Helade, shvaćenog kao prva tvorevina primordijalne rase, Dekaulionove, posle velikog potopa.[123]

Veoma je zanimljivo primetiti i sledeće. Ovaj sveti centralni kamen, *omfalos*, takođe je nazvan i „betil”, a betil je kamen koji je, kao i gral, u jednom od svojih vidova i kamen pobede. To se vidi još kod Plinija: *Sotacus et alia duo genera fecit cerauniae, nigrae rubentisque, similes eas esse securibus, ex his quae nigrae sunt ac rotundae sacros esse, urbes per illas expugnari et classes, baetulos (betillos) vocari, quae vero longae sint ceraunias*.[124] Međutim, imenica βαιτύλος je identična sa hebrejskom *bethel*, koja znači „dom Božji” i koja ne može a da nas ne podseti na pozna-

[119] Uporedi L. E. Iselin, *Der morgenländische*, cit., str. 55-56, 89, 90, 91.
[120] Uporedi R. Guénon, *Le roi du monde*, cit., gl. VI.
[121] R. Guénon, *Le roi du monde*, cit., gl. I.
[122] Uporedi F. Kampers, *Das Lichtland der Seelen*, cit., str. 88.
[123] Uporedi L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1872., str. 66-67. Setimo se već citirane islamske legende prema kojoj se kamen sa neba vratio na zemlju posle potopa.
[124] Plinije, *Nat. Hist.*, XXXVIII, 135.

tu priču o Jakovu, „pobedniku anđela”. Jakov je ime Betel dao predelu gde sveti kamen označava opasno mesto na kome lestve spajaju nebo sa zemljom. „Kako je stašno mjesto ovo!” kaže Jakov. „Ovde je doista kuća Božja, i ovo su vrata nebeska”.[125] Ali kod Jakova je prilično uočljiva „luciferovska” komponenta svojstvena ostvarenjima „herojskog” tipa. Čak i njegovo ime znači „varalica”. Jakov je onaj koji se borio protiv anđela i naredio mu da ga blagoslovi, on uspeva da vidi „Boga (Elohim) licem u lice” i „duša se njegova izbavi” u borbi sa samim božanstvom. Anđeo mora da mu kaže: „Od sele se nećeš zvati Jakov, nego Izrailj; jer si se junački borio i s Bogom i sa ljudma, i odolio si”.[126] Ovde su na pravi način izneseni delići jedinstvene podudarnosti Jakova sa Parsifalom koji, uprkos Bogu, stiže do svog cilja i nameće sopstveni izbor; isto tako Jakov, pobedivši, dobija svoj blagoslov.[127] Mi sa naše strane možemo ukazati na jednu još zagonetniju podudarnost: kralj grala koji čeka ozdravljenje hramlje ili je ranjen u bedro. U priči o Jakovu i samog Jakova anđeo ranjava u bedro i on hramlje. „I kad vidje da ga ne može savladati, udari ga po zglavku u stegnu, te se Jakovu isčaši stegno iz zglavka, kad se čovjek rvaše s njim.”[128] I ponovo nam se ukazuju sve dalje veze, čija bi dublja objašnjenja mogla da se protegnu u nedogled. Ograničimo se na sledeće: gral-betil povezuje se sa „primordijalnim stanjem” kao „osnova” i u vezi sa tim, kao Jakovov kamen, izražava nešto što povezuje nebo sa zemljom, u suštini u znaku herojsko-natprirodne pobede i „centralne” funkcije.

Takođe je jasno da tradicija koja je od Seta načinila osvajača grala ima veze sa drugom, već pomenutom tradicijom utkanom u srednjovekovnu carsku sagu, po kojoj je Set navodno iz raja uzeo izdanak biljke iz koje će se, u smislu Drveta života, razviti drvo koje smo u sagi o prezviteru Jovanu, Aleksandru, Velikom kanu, itd. već videli prikazano u raznim oblicima, uključujući i *suvo drvo* Carstva. Upravo takvo drvo izlazi na scenu u *Velikom Svetom gralu, u Potrazi za gralom* i u *Smrti kralja Ar-*

[125] *Biblija, Postanje*, XXVIII, 11-12; 17. (navodi iz *Starog zaveta* dati su u prevodu Đure Daničića – prim. prev) „Lestve” koje povezuju nebo i zemlju odgovaraju simboličnom „mostu” kome se tradicionalno pripisivala funkcija „centra” ili „posrednika”, *pontifex*, funkcije koja se mešala sa kraljevskom funkcijom. U *Mabinogionu* i u uopšte u nordijskoj tradiciji postoji izreka: „Neka onaj koji je vođa, bude i most”. Zanimljiva podudarnost: pojedinci smatraju da je irski kamen posvećenja kraljeva isklesan iz kamena, iz „Betela” iz priče o Jakovu, sa kojom se vezuje pomenuto značenje.

[126] *Postanje*, XXVII, 36; XXXII, 24-30.

[127] Uporedi P. Hagen, *Der gral*, cit., str. 105-106.

[128] *Postanje*, XXXII, 25; 31: „I sunce mu se rodi kada prođe Fanuil, i hramaše na stegno svoje.”

tura, u vezi sa takozvanim „Solomonovim brodom" i proverom mačem.[129] Reč je o misterioznom brodu na kome se nalaze krevet, zlatna kruna i mač „sa čudnim privescima". Priveske čine tri vretena različitih boja – jedno je belo, drugo zeleno, a treće crveno – a sačinio ih je Solomon, ili njegova žena, od grančica drveta koje je izraslo iz izdanka uzetog sa centralnog rajskog drveta, u tri etape razvoja.[130] Mač pripada Davidu, svešteničkom kralju, za koga smo već videli da se često meša sa prezviterom Jovanom.[131] Izuzetno značajna pojedinost jeste da na koricima ovog mača stoji: sećanje na krv, *memoire de sangc*. Jedan natpis upozorava da će samo jedan vitez moći da uzme u ruke taj mač i da će taj prevazići sve one koji su mu prethodili i koji će doći posle njega. Brod sa ovim predmetima nema posadu, on je napušten na moru i plovi pod božanskim vođstvom. Nama izgleda jasno da je sve to ekvivalent „pitanju koje treba postaviti" kako smo ga mi protumačili, odnosno da simbolizuje napušteno nasledstvo primordijalne kraljevske tradicije u isčekivanju predodređenog i obnovitelja. Drugi jednoznačan simbol jeste izgubljeni Arturov mač, koji s vremena na vreme ponovo izranja iz vode i svetluca očekujući onoga koji će ga na kraju ponovo uzeti u ruke. U *Velikom Svetom gralu* brod o kome je reč dolazi da odvede Nesjana sa *isle tornoiante* – ostrva koje se neprekidno kreće pošto je vezano za zemaljski magnet i opire se uticaju svih elemenata[132] – u *Smrti kralja Artura*, analogno tome, sa ostrva na Zapadu - „*parts of West, that man call the Isle of Turnance*".[133] Tako se temama drevne hebrejske tradicije pridodaju teme keltsko-hiperborejske tradicije, gde „rotirajuće ostrvo" nosi „polarno" značenje dvora kralja Artura, Okruglog stola, točka koji se okreće pred Frau Zeldom, samog Avalona, „Staklenog ostrva" ili „Zapadnog ostrva"

[129] *Grand St. Graal*, str. 19-20; *Queste du Graal*, str. 46-47; *Morte Darthur*, XVII, 5, 6-7.

[130] Objašnjenje koje se daje povodom ovih tekstova je jedno od brojnih „prekrajanja" na osnovu hrišćanskih elemenata: kaže se da brod predstavlja crkvu, da su tri boje one koje je *drvo* dobilo u vreme Eve, rođenja Avelja i njegovog ubistva od strane Kaina. Što se tiče ovog poslednjeg, moglo bi da posluži kao korisno podsećanje na bratoubilačku borbu sa kojom se može povezati keltska priča o „bolnom udarcu". Tri boje sa velikom verovatnoćom otkrivaju svoj smisao onome koji ih prvenstveno povezuje sa onima koje postoje, na primer, u hermetičkoj tradiciji, gde one predstavljaju tri stepena inicijacijskog napretka i delovanja „kamena" od *albedo* do *rubedo*. Uostalom, crvena boja i jeste boja viteza grala kao „skerletnog viteza". Tema bratoubistva se verovatno odnosi na borbu oružjem koja se rešila preotimanjem, a o tome ćemo govoriti u § 19.

[131] *Morte Darthur*, XVII, 6-7.

[132] *Grand St. Graal*, str. 19-20.

[133] *Morte Darthur*, XVII, 4.

Gral, međutim, ponovo otkriva svoje značenje „kamena Centra", dakle i samog Carstva – *lapis erilis* – pokazujući na taj način svoju tesnu povezanost sa raznim temama i raznim sagama već izloženim u uvodnom razmatranju. Da bismo zaključili ovaj niz poređenja, podsetićemo da se i sam Aleksandar, kao i Set, navodno približio primordijalnom centru na zemlji, „zemaljskom raju", ponevši odatle sa sobom jedan kamen sa istim, gralskim osobinama, koji je i Set uzeo sa istog mesta – kamen sija poput sunca, pruža večnu mladost, osigurava pobedu. On ima oblik *oka* (aluzija na čeono oko?) ili *jabuke* (Hesperide?) ili sfere.[134] Ali poput Aleksandrovog carevanja i rimsko carsko nasleđe je izgleda zagonetno obeleženo legendom sa simbolima koji su ponovo procvetali u sagi o gralu. Kao *pignus imperii*, da bi osigurao večnost Rima, Numa je od olimpijskog boga dobio štit. Ovaj štit je navodno bio iskovan iz meteorskog kamena, odnosno iz „nebeskog kamena". Istovremeno, on je odgovarao i drevnoj posudi sa ambrozijom, hranom besmrtnih. Štit je čuvalo veće Salija, koji su pored njega imali i *hasta* – koplje – a bilo ih je *dvanaest*. Već smo videli da se ovaj „solarni" broj izdvaja i u redu Okruglog stola i samog grala: nebeski kamen, posuda koja daje natprirodnu hranu, koplje, sva tri ova osnovna predmeta iz nordijske srednjovekovne sage dakle već postoje kao proročki „znaci" koji predstavljaju misteriju početaka Rima i njegovu sudbinu univerzalnog centra Carstva. I gotovo da bismo mogli nazvati *magičnim* ovo podudaranje značenja između raznih tradicija međusobno tako udaljenih u prostoru i vremenu.

18. Misterija koplja i osvete

Već smo skrenuli pažnju na komplementarnost koja postoji između koplja i pehara. U tradicionalnim predstavama „dvostruke moći" skiptar se često meša sa kopljem, a simbolizam koplja, kao i simbolizam skiptra, često se preplиće sa simbolizmom „osovine sveta" i na taj način navodi na već poznata značenja „polarnog" i kraljevskog. U gralskom ciklusu koplje se pojavljuje uvek uz kraljevske ličnosti i ima dva obeležja: *ono ranjava i ono leči*. Ovo zahteva dodatno objašnjenje.

[134] Uporedi F. Kampers, Das Lichtland der Seelen, cit., str. 37-39; W. Golther, *Parzival und der Grâl*, cit., str. 207. Zanimljivo je primetiti da se Aleksandar javlja u *Parsifalu* Volframa fon Ešenbaha (III, str. 230) među onima koji su više od bilo koga drugog posle Adama poznavali moći magičnog kamenja, kao što je ono koje se nalazi na oklopu Parsifalovog polubrata, Fajrefiza.

U sagi je koplje grala često krvavo; ponekad, više nego što je natopljeno krvlju, iz njega samog izbija mlaz krvi. U *Kruni* kralj se hrani tom krvlju. U kasnijim tekstovima krv će zadobijati sve važniju ulogu, u tolikoj meri da će u drugi plan potisnuti posudu koja je sadrži i koja je prvobitno imala osnovnu ulogu. U tim tekstovima gral postaje *San-greal,* sa dvostrukim značenjem Hristove krvi i kraljevske krvi. U hristijanizovanim elementima sage, koplje grala ponekad se tumači kao koplje kojim je ranjen Hrist, a krv koja se sliva niz njega predstavlja „krv iskupljenja", odnosno simboliše princip regeneracije. To ipak ne objašnjava činjenicu da koplje ranjava onoga ko je, poput Nesjana, želeo da se suviše približi misteriji grala, koji je pri tom ne samo ranjen, već i oslepljen. Vid se vraća, a rana zarasta zahvaljujući krvi koja lipti iz gvozdenog koplja, odmah pošto se koplje uspešno izvuče iz rane. U *Velikom Svetom gralu*, pri pojavi ovog fenomena blistavi anđeo izjavljuje da je to početak čudesnih avantura koje će se dogoditi u zemlji u kojoj će se naći Josif iz Arimateje, odnosno u nordijsko-zapadnom kraju. Zahvaljujući ovim avanturama „pravi vitezovi će se odvojiti od lažnih vitezova, a zemaljsko viteštvo postaće nebesko viteštvo", a onda će se ponoviti čudo krvi koja izbija iz gvozdenog dela koplja. I poslednji kralj iz Josifove dinastije biće ranjen u oba bedra i neće ozdraviti sve dok se ne pojavi onaj koji će otkriti tajnu grala i koji će imati sposobnosti koje takav poduhvat zahteva.[135]

Dakle, krv iz koplja bi trebalo da je povezana sa vrlinama heroja obnovitelja. Ali u pomenutom tekstu se nalazi i odrednica po kojoj *lanche aventureuse* ranjava, u smislu da određuje kaznu koja ima za cilj da podseti na Hristove rane.[136] Sve ovo kao da prikazuje temu „žrtvovanja", trebalo bi da podseti na neophodnost „samomučenja", „žrtve" kao uslova da iskustvo grala ne bi bilo smrtonosno. Ipak, u drugim tekstovima ova tema se ukršta sa motivom *osvete*. Koplje i njegova krv podsećaju na osvetu koju predodređeni mora da izvrši; tek tada će, zajedno sa ostvarenjem misterije, nastati mir i doći će kraj kritičnom stanju kraljevstva. Kada je reč o ovoj varijanti, obnova dobija karakter ponovne afirmacije, pobedonosnog povratka sile ili tradicije koju je neko drugi prisvojio, ali je pao i bio ranjen. Tema hrišćanskog „žrtvovanja" se ispravlja u više muškom smislu koji i u ovom slučaju treba posmatrati kao izvorni. Kod Vošea oštrica koplja zabodena je u telo mrtvog viteza. Onaj ko ga izvuče, mora ga i osve-

[135] *Grand St. Graal*, str. 16-17; *Queste du Graal*, str. 50.
[136] *Grand St. Graal*, str. 17.

titi. A osvetnik je ujedno i obnovitelj.[137] U svakom slučaju, od krvi zagonetnih osobina – krv iskupljenja, žrtve ili osvete – prelazi se na *kraljevsku krv*, a koplje na kraju dovodi do „trijumfalnog mira". Centralno, solarno nadahnuće tradicije kojom se bavimo, uvek iznova, probijajući kroz zamke simbolizma i neprovidnost raslojavanja, ponovo se potvrđuje.

Tema *la pés sera pas ceste lance* nalazi se i u keltskoj sagi o *Pereduru* povezana sa temom osvete, i na taj način je najverovatnije i uticala na priče o gralu. Kao i Parsifal, i junak Peredur biva proklet jer nije „postavio pitanje", što ovde znači: zato što nije pitao za „neobično veliko koplje" iz koga teku tri mlaza krvi. U nekim oblicima sage zamak u kome se nalaze ovi predmeti brka se sa drugim zamkom čiji je kralj hromi sivi vitez. Peredur izjavljuje: „ Vere mi, neću imati mirne snove sve dok ne saznam priču o koplju", a objašnjenje sa kojim se saga završava kaže da su natprirodne amazonke iz Kaerlajva ranile kralja, koji je u stvari hromi sivi vitez, i ubile mu sina čija je glava odsečena. Peredur se obraća kralju Arturu i zajedno sa njim se sveti, uništava natprirodne žene i na taj način hromom kralju vraća zdravlje, kraljevstvo i mir.[138] Ovde je pre svega interesantno istaći da žene u Pereduru prepoznaju „onoga koji se u njihovoj školi učio viteštvu, ali čija je sudbina bila da ih ubije"[139] – vispren čitalac će lako protumačiti šta to znači; a što se tiče kraljeve „rane" koju su mu ove žene nanele, može se vratiti na ono što smo već rekli u vezi sa Amorftasovom ranom.

Opšte uzevši, ovde se stvara utisak po kome „herojski" tip uvek nadvladava „ženu". Amazonka simbolički nije ništa drugo nego ženski princip koji prisvaja vladarsku funkciju; a ukoliko „heroj" ima potrebu za ženom i preko nje postaje takav kakav jeste, i on mora da u njoj uništi tragove po kojima je – u našoj legendi – ona bila pogubna za prethodnu dinastiju. Na drugom mestu sposobnost koja omogućava osvetu i uopšte Peredurovu misiju povezuje se sa proverom mačem, koja nam je već poznata zahvaljujući kralju Arturu i koju ćemo još više puta susresti. U zamku časnog starca Peredur je polomio svoj mač pogodivši gvozdeni stub i tvrdi da je sposoban da ga odmah sastavi iz delova, ali i posle drugog pokušaja mač je i dalje polomljen, a stari kralj kaže: „Ti imaš tek dve trećine snage, a treba da osvojiš poslednju trećinu. Kada opet bude ceo,

[137] J. L. Weston, *The Legende of Sir Perceval*, analogna tema u Manesjeovom *Conte du Graal*, str. 100.
[138] J. Loth, *Les Mabinogions*, Paris, 1889., II, str. 45.
[139] J. Loth, *Les Mabinogions*, cit. str. 109.

niko neće moći da se bori protiv tebe."[140] Ovaj nedostatak implicitno izgleda kao razlog zbog koga Peredur „ne postavlja pitanje" i stoga i ne razume zadatak osvete. Reč je o tri stepena iste provere, koja bi mogla biti obeležena formulom „Pogođen, ustajem": kao sposobnost da se povrati i potvrdi energija – slomljena, ako hoćete, „u cilju žrtve" (odatle eventualno i povezivanje sa hrišćanskom temom – uporedi §19) – u prvi mah, odnosno u svom osnovnom materijalnom obliku. Što se tiče „osvete", to je tema koja verovatno ima veze sa nekim istorijskim elementom koji je upila saga, sa kraljevom „ranom", uz stalno povezivanje sa zloupotrebom sila ili struja koje su mu preuzele ili su pokušale da mu preuzmu funkciju. Čitava forma sage sledi sledeću shemu: krv koja kaplje sa koplja traži osvetu, spajanje polomljenog mača je prvi zadatak, on vodi do „postavljanja pitanja", a odatle konačno slede osveta, obnova, veličanje. Tada koplje postaje svetli simbol mira.

Osnovne teme drevne keltske sage o Pereduru tačno odgovaraju temama iz sage o Parsifalu[141] koja, dakle, i na taj način podseća na drevne elemente, nehrišćanskog porekla i duha. Na kraju, još jedna odrednica tog tipa može se naći u *Uništenju zamka Da Dargas (Destruction of Dà Dargas Hostel)*[142] i u *Musca Ullad*, drevnim keltskim legendama gde se, između ostalih, isto tako nalazi jedno moćno i smrtonosno koplje, zajedno sa posudom koja sadrži krv pomešanu sa otrovnom gorućom supstancom. Čim se koplje uroni u ovu posudu, ono gasi njen plamen.[143] Ešenbahov Amfortas duguje bol i neizlečivost svoje rane gorućem otrovu kojim je oštrica koplja bila premazana – a pritom se kaže: „Bog je pokazao svoju čudesnu i strašnu moć".[144] To je pandan krvavoj otrovnoj supstanci koja gori iz drevne keltske sage koju smo malopre pomenuli, supstanci koju koplje u svom pozitivnom aspektu („skiptar") rastvara, gasi, moglo bi se reći gotovo sledeći istu vezu po kojoj Herakle kao olimpijski heroj po-

[140] J. Loth, *Les Mabinogions*, str. 59. Možda i postoji sličnost između broja izazova i tri mlaza krvi koji izviru iz koplja.

[141] Uporedi A. Bich-Hirschfeld, *Die Sage vom gral*, cit., str. 205-206.

[142] O *Uništenju zamka Da Derga* uporedi Jean Markale, *Il Druidismo*, cit., str. 185 i 205. (napomena priređivača)

[143] Uporedi A. C. L. Brown, *The Bleeding Lance* („Publication of the Modern Language Association of America", XXV, I, 1910), str. 9, 10, 20, 41.

[144] *Parzival*, II, str. 80; II, str. 256: *an dem got wunder, hât getân*. – Ako želimo da prihvatimo i tumačenje koje se nadovezuje na iskustva seksualne magije, „krv izmešana sa otrovnom plamenom i neugasivom tečnošću" je krajnje prikladna aluzija na stanje opsesivne želje koju ništa ne može da ublaži kod onoga ko iz takvog iskustva izađe „ranjen". Uporedi *Metafizika seksa.*

staje oslobodilac titanskog heroja Prometeja. Tama i tragedija tada nestaju, ponovo se budi hiperborejsko „sećanje krvi" u ulozi čuvara mača. Ostvaruje se misterija „Kraljevske krvi".

19. Bolni udarac

Proučimo sada razne forme proizašle iz motiva palog kralja, izuzevši onaj koji smo već razmotrili i koji se odnosi se na Amfortasa.

U *Velikom Svetom gralu* i u *Potrazi za gralom* kralj je ponovo zadobio rane od kojih pati boreći se protiv neprijatelja hrišćana, kralja Krudela. On ne primećuje ove povrede sve do trenutka u kome gubi vid jer se suviše približio gralu.[145] Ovaj simbol mogao bi se protumačiti na sledeći način: neuspela realizacija grala dovodi do priznavanja inferiornosti, do mogućnosti „ranjavanja" bez prave svesti o tome, usled borbe sa predstavnicima tradicionalnih nehrišćanskih formi, pa čak i moguće pobede nad njima.

U istim tekstovima rana ipak ima veze sa proverom ležećeg mača, zajedno sa zlatnom krunom na Solomonovom brodu: mač je ponekad poluisukan, a njegove korice, kao što je već rečeno, imaju natpis „sećanje krvi" i prema *Smrti kralja Artura* delom su sačinjene od drveta sa „Drveta života".[146] Već se zna da ovaj mač očekuje izabranika; jedan natpis upozorava da će onaj ko bude smatrao korisnim takav mač, naći kako je beskoristan onda kada mu je najviše potreban. Nesjan ga podiže protiv diva, ali mu se on lomi. Pošto ga Mordren sastavlja, Nesjana ranjava drugi plameni mač koji drži nevidljiva ruka za kaznu što je isukao mač „*ax estranges renges*".[147] U *Potrazi za gralom* i u *Smrti kralja Artura* Nesjan saznaje da mu je ruka polomljena zbog njegovih grehova, a u *Velikom Svetom gralu* Nesjana leči sveštenik koji hoda po površini mora, kao da simbolizuje sposobnost koju bi on trebao da pokaže da bi s pravom mogao da nosi mač.[148] I Peles izvlači mač do pola, ali ga odmah potom ko-

[145] *Grand St. Graal*, str. 24; *Queste du Graal*, str. 42-43; Gerbert de Mostreuil, *Le Conte du Graal*, str. 106-107.

[146] *Morte Darthur*, XVII, 6-7.

[147] *Queste du Graal*, str. 46-47. U jednoj interpolaciji u tekstu Kretjena de Troa (koju prenosi W. Golther, *Parzival*, cit., str. 12) nalazi se sledeća interesantna pojedinost: gralski mač se lomi pri prvom Parsifalovom udarcu protiv Ohole, te on mora da se bori bez ovog mača, odnosno koristeći svoj, mač „crvenog viteza"(o tome u §23).

[148] *Queste du Graal*, str. 44-47; *Morte Darthur*, XVII, 4; *Grand St. Graal*, str. 21.

plje ranjava u bedro i on ne može da ozdravi sve do dolaska Galaheda, predodređenog.[149]

Svemu ovom se u *Velikom Svetom gralu* pridodaje princip *vere*. U trenutku kada Nesjan misli da je Solomonov brod na kome se nalaze mač i kruna fatamorgana, brod nestaje i on je iznenada bačen u more.[150] Tema uzurpacije ovde se, dakle, sjedinjuje sa nedostatkom vere i, setićete se, u jednoj od verzija Mojsija guta vrtlog koji se širom otvara na „opasnom mestu" rezervisanom za izabranog upravo zbog njegovog neverovanja. Oružje ne može da bude potegnuto protiv diva a da se ne polomi pre nego što onaj koji ga se lati u potpunosti ne objedini kvalitete različite od svega onoga što može da se poveže sa elementarnim, divljim, titanskim, i pre nego što njegova vera ne postane neuništiva.

Priča o maču gotovo uvek je povezana sa takozvanim „bolnim udarcem" – *le coup douloureux, the dolorous stroke*. Evo verzije iz *Potrage za gralom.*[151] Mač je u kraljevstvu Logresa (stari naziv za Britaniju) poneo Labran da bi na prevaru ubio kralja Urbana. Od toga trenutka kraljevstvo je uništila epidemija, a Labran pada mrtav u trenutku kada uvlači mač u korice na Solomonovom brodu. Tvrdi se da od tada više niko nije mogao da uzme ili izvuče iz korica taj mač a da ga on pri tom ne rani ili čak ubije.

Ova tema je šire razvijena u *Smrti kralja Artura*. Ovde je protagonisa Divlji Balin, zvan i „Vitez dva mača" i smatran za onog koji je zadao „bolni udarac". U ovom tekstu mač je povezan sa Avalonom i predstavlja kopiju mača kralja Artura; njega nosi jedna devojčica koju šalje plemkinja Lila od Aveliona, a može ga izvući samo vitez koji je *bez pakosti ili podmuklosti, i bez izdaje*. Ser Balin uspešno izvrši zadatak, odnosno izvlači mač, ali ne želi da ga vrati ženi, zbog čega mu je predskazano da će dotično oružje biti uzrok njegove propasti. Balin se upušta u borbu sa kraljem Pelenom. Mač mu se lomi, on traži drugo oružje, nalazi čudesno koplje na zlatnom stolu, njime ranjava Pelena koji pada onesvešten i koji neće ozdraviti „sve dok ne dođe Galahed, visoki princ, da ga izleči tražeći sveti gral". Na krevetu pored stola leži Josif iz Arimateje, iznemogao od starosti. To je bio bolni udarac koji je delimično uništio kraljevstvo Logresa i privukao neku vrstu Nemeze. Balin se na kraju bori protiv sopstvenog brata, Balana, ne prepoznavši ga, i njih dvojica se međusobno

[149] *Queste du Graal*, str. 47.
[150] *Grand St. Graal*, str. 20.
[151] *Queste du Graal*, str. 46.

ubijaju.[152] U svemu tome jasno je uočljiv prikaz divljeg upada koji, pored kraljevskog dostojanstva u opadanju (prisustvo starog Josifa), ne deluje u cilju obnove, već prvenstveno preotimanja; odnosno, što je isto, preotete snage koja samo dovodi do bratoubilačke borbe; Balina koji pogađa Pelena iz Josifove dinastije (predstavnik moći koja manje-više odgovara onoj koju pruža mač), kao što je naznačeno, pošto je Balin taj koji se bori protiv svog brata Balana. Posle ovih događaja mač više nije ni u čijem posedu, ako izuzmemo Galaheda koji će uspeti da ga izvuče iz kamenog bloka koji plovi na vodi, odnosno iz natprirodne i nematerijalne čvrstine.[153]

Kod Gotjea mač pripada vitezu koga ubija nepoznata ruka. Gaven oblači njegov oklop, odnosno preuzima njegovu funkciju, podiže njegov mač i odnosi ga sa sobom u zamak grala, a tamošnji kralj uzima mač, vidi da je polomljen i da se druga polovina nalazi u telu viteza koji leži u kovčegu. On traži od Gavena da ponovo sastavi oba dela, ali ovaj ne uspeva. Tada mu kralj kaže da još uvek nije na visini zadatka zbog koga je došao. Gaven počinje da „postavlja pitanje" i dobija neka početna objašnjenja, zna da je moć koplja poništila „bolni udarac" koji je kraljevstvo Logresa bacio u bedu, ali čim kralj počne da govori o tajni vezanoj za mač Gaven pada u zamku sna. Pri tome, kralj ga je već bio upozorio da tajna ne može da mu bude prenesena jer nije uspeo da sastavi mač.[154] Ovde tema polomljenog mača dobija svoj najznačajniji oblik: jedan deo mača pripada tipu pogođenog heroja, čiju funkciju preuzima Gaven. Drugi deo se odnosi na mrtvog kralja i uporedo sa tim, na zadatak obnove kraljevstva. Povezati oba ova dela znači doći do sinteze svojstvene obnovi, primordijalnom kralju koji vaskrsava kroz heroja. Ali Gaven bar u prvo vreme u tome ne uspeva. Njegova svest nije umela da sledi misteriju mača. On je bio zaspao.

[152] *Morte Darthur*, II, 1, 2; II, 15, 16; II, 18.

[153] *Morte Darthur*, II, 19. U *Velikom Svetom gralu* nalazimo sledeću verziju: kralja gralske dinastije, Lambora, protivnik Brulan ranjava Solomonovim mačem. Prvi udarac ovim mačem zadat je u Britaniji, a da bi se taj udarac osvetio izbili su takvi sukobi da su opustošili kraljevstvo koje je zbog toga nazvano „pusta zemlja". U trenutku kada vraća mač u korice (setimo se šta piše na njima: *memoire de sangc*), Brulan pada mrtav. U istom tekstu se govori o Lamborovom nasledniku, kralju Peleantu, koji je i sam iz dinastije „Kraljeva ribara", koji je ranjen u oba bedra u bitci u blizini Rima i zbog toga je nazvan „sakati kralj" – *li rois mehaignies* – a on će ozdraviti tek po dolasku predodređenog junaka, Galaheda. U svim ovim verzijama pre svega se ističe po važnosti tema provere oružjem, koja kao posledicu ima inferiornost nekih predstavnika kraljevskog dostojanstva grala.

[154] Gautier de Doulens, *Le Conte du Graal*, str. 94-95.

Zanimljivo je da još u jednom od razvojnih puteva sage san zbog koga Gaven ne uspeva u svom zadatku postaje uzrok ranjavanja. U *Terre Faraine* Alan usred silovite struje podiže veličanstveni zamak za gral, Korbenik, koji se identifikuje sa samim gralom pošto Korbenik na aramejskom, prema tekstu, znači „presveti sud – *saintisme visiaus*". Ovo je zamak „večne budnosti" i provere sna. Tu niko ne sme da zaspi. Kada kralj Alfasem pokuša da zaspi, plameni čovek ga probija kopljem kroz oba bedra i ova rana ga na kraju dovodi do smrti. Korbenik je *le palais aventureus* i svakog viteza koji bi u njemu zaspao sledećeg jutra bi pronašli mrtvog.[155] Analogna tema postoji u Turlinovoj *Kruni*. Za razliku od svojih saboraca, Gaven ne pije, iako je pozvan, a njegova simbolična apstinencija čini da on ne zaspi kao drugi i može da „postavi pitanje", „bez čega bi bilo uzaludno sve ono što je učinio i što bi tek mogao učiniti".[156] Značenje svega ovoga je prilično očigledno. „San" je već dobro poznat inicijacijski simbol, kao i simbol „Probuđenog" i „Besanog". Pobeda nad snom imala je u svim inicijacijskim tradicijama značenje učestvovanja u transcendentnoj prosvećenosti, oslobođenoj uslovljavanja materijalne i individualne egzistencije.

Jedna od varijanti teme preotimanja i koja je u izvesnoj meri povezana sa temom Amfortasa, nalazi se u tzv. *Prosvetlenju*: kraljevstvo Logresa je uništeno i neplodno jer je kralj Amagon sa svojim vitezovima obesčastio „Žene sa izvora" i oteo im zlatni pehar. Otada je zamak „Kralja ribara", odnosno kralja grala, koji je predstavljao bogatstvo zemlje, nestao, a tron je ostao neupražnjen preko hiljadu godina. U vreme kralja Artura, Gaven saznaje za to i kreće u potragu za dvorcem grala i kraljem grala.[157] Po Ešenbahu, Klingsor je isto tako prikazan kao otmičar žena i ova njegova osobina, alegorijski prikazana kroz preljubu, postaje uzrok njegove kastracije i kasnijeg upuštanja u crnu magiju, odnosno krivotvorenje natprirodne moći.[158] Klingsor ima zamak u koji svojim mračnim veštinama privlači i zarobljava „žene", uključujući i Arturovu majku. U istom tom zamku Gaven se stavlja na konačnu proveru, koju smo već pomenuli, gde on na kraju dobija ženu koja je uništila Amfortasa i kraljevsku lozu grala, Oholu. Sve ovo izgleda prilično jasno ukoliko sledimo već po-

[155] *Grand St. Graal*, str. 28. Noć izazova bila je stalni motiv u starim irskim pričama: up A. Brown, *The Origin of the Grail Legend*, Cambridge, 1943., str. 218 – 225.

[156] *Diu Crône*, str. 352, 359.

[157] Uporedi J. L. Weston, *The Quest,* cit., str. 111-112.

[158] *Parzival*, IV, str. 253-254.

znato tumačenje (§16). Može se videti da se razni motivi iz ovih priča ujedinjuju u kompletnu sliku u čijem centru stoji jedna osnovna ideja.

Kod Manesjea mač je oružje kojim je na prevaru ubijen brat kralja grala i koji je tom prilikom polomljen. Leš ubijenog leži u kovčegu u gralskom zamku. Polomljeni mač je sačuvan, ali budući kralj se neočekivano povređuje delom mača i to mu oduzima svu snagu – upotreba povređene, nereintegrisane sile za njega je fatalna. Ovde u prvom planu stoji motiv osvete. Mač je ponovo spojen, a onaj ko je sposoban za to mora potom da osveti ubijenog stigavši Partinijala, gospodara „Crvenog tornja". Posle raznih avantura sa obeležjima inicijacijskih provera, Parsifal ubija Partinijala (koji bi ovde mogao da se izjednači sa „divom"; ukoliko se protiv diva bore heroji koji nisu dostojni toga, Davidov mač se lomi) i nakon toga kralj grala skače na noge potpuno izlečen.[159]

Ovoj povredi, ili rani, prouzrokovanoj polomljenim delovima mača, kod Žerbera odgovara jedna pukotina koja ostaje u sastavljenom maču i koja Parsifalu nameće nove avanture da bi povratio gral. U toku ovih avantura od početka se razvija tema osvete, jer Parsifal ozdravlja i sveti svog prvog učitelja, Gurnemanta, koga je pronašao smrtno ranjenog. Potom sledi naredna važna epizoda. Do Arturovog dvora na koji se Parsifal vraća stiže barka koju vuče labud, zajedno sa kovčegom koji niko ne ume da otvori. Parsifal ga otvara i nalazi mrtvog viteza koga mora da osveti. Pošto se odlučio na to, događa se, između ostalih, i sledeća avantura: Parsifal otvara grob u kome je bio zatvoren živ čovek. Ovaj, međutim, smesta pokuša da zatvori samog Parsifala u grob dok Parsifal na kraju ipak ne uspe da ga tamo ponovo uvuče. Potom Parsifal stiže do sudbonosnog zamka gde konačno i u celosti spaja mač.[160] Istu epizodu obrađuje i Gotje, ali vitez koji je tražio pomoć iz groba za trenutak uspe da u isti zatvori Parsifala i pokušava da mu otme konja.[161] U jednom od ovih tekstova vitez u grobu se opisuje kao demon. Ovde je veoma važna pojava labuda, jer je labud tesno povezan sa hiperborejskom tradicijom i sa Apolonom, hiperborejskim bogom iz primordijalnog ili zlatnog doba. Očigledno je da kovčeg koga vuče labud (životinja koja će i Loengrina odvesti do zemlje grala) odgovara nemom pozivu da se vaskrsne nešto mrtvo, palo, i što se odnosi upravo na hiperborejsku tradiciju (podsetimo se da se heroj ponekad predstavlja kao *sin udovice* koja boravi i vlada u

[159] Manessier, *Le Conte du Graal*, str. 100, 102.
[160] Gerbert de Mostreuil, *Le Conte du Graal*, str. 102, 103, 107.
[161] Gautier de Doulens, *Le Conte du Graal*, str. 98.

osamljenoj šumi – uporedi sa „udovicom” opisanom u §8). Međutim, postoji i opasnost da heroj konačno i sam podlegne smrti i snu – to je značenje demonskog pokušaja da se Parsifal, predodređeni, zatvori u grob iz koga je živ čovek zvao u pomoć.

Ovo značenje izgleda da je objedinjeno sa onim opisanim u *Kruni*. Kralj grala je u tom delu star i naizgled bolestan. Kada Gaven, koji nije zaspao poput svojih pratilaca, „postavi pitanje”, kralj ciknu od radosti i da mu sledeće objašnjenje: on je sa svojima bio još odavno mrtav, iako je izgledao živ (*ich bin tôt, sewie ich nicht tôt schîn / iunde das gesinde mín / daz ist ouch tôt mit mir*), a morao je da sačuva taj privid života u krajnjoj oskudici sve dok se potraga za gralom ne završi. A to se dešava zahvaljujući Gavenu, kome stari kralj predaje mač koji će ga učiniti večnim pobednikom, da bi potom nestao sa svojom pratnjom i sa samim gralom, očigledno da bi ustupio mesto živom i ustanovljenom kraljevstvu.[162] U drugim tekstovima cilj pitanja je analogan: ono ima moć da izleči kralja i da mu istovremeno omogući smrt koja je tek veštački odložena: *et quant il sera garis, si via dedanz li iii jorz de la vie à mort, et baillera à celui chevalier le vesseau et li aprendra les segriotes paroles, que li aprit Joseph.*[163] Kod Ešenbaha, ukoliko ranjeni kralj i ozdravi, on ipak napušta tron koji predaje Parsifalu. Upravo to i jeste smisao: predaja. Stara propala dinastija je oslobođena veštačkog života i završava se u trenutku kada nova dinastija pokazuje da je sposobna da preuzme funkciju, da sčepa i da sastavi mač, da se osveti i ponovo uzdigne ono što je palo. Zamena koja se odvija na nepravilan i proizvoljan način, uz nasilje i nesposobnost, ili u vidu bratoubilačke borbe, smisao je priče o „bolnom udarcu”, bilo one koju smo sažeu iz *Smrti kralja Artura*, bilo u raznim drugim, manje-više konfuznim i zamršenim verzijama.

Po Volframu fon Ešenbahu pored ranjenog kralja živi i veličanstveni starac koji leži na krevetu. To je Titurel, prvi kome je poverena „zastava grala”. Gral – odnosno funkcija čiji je on stalni predstavnik – održava ga u životu, ali ga pogađa „giht poput paralize protiv koje nema leka.”[164] Propali kraljevi, o kojima se govori u drugim tekstovima, često vode neprirodno produžen život: pojedini dostižu dob od hiljadu, neki od četiristo, neki trista godina.[165] Oni ne mogu da umru dok se ne pojavi predo-

[162] *Diu Crône*, str. 364-365.
[163] Uporedi na primer Didot, Per*ceva*l (J. L. Weston, *The Quest*, cit. str. 62).
[164] *Parzival*, II, str. 242, III, str. 91.
[165] Uporedi *Queste du Graal*, str. 42-43; Gerbert de Mostreuil, *Le Conte du Graal*, str. 107. I kod Albrehta Titurel je star 500 godina.

dređeni. Time se aludira na međukraljevstvo, *interregnum*, u smislu tek formalnog preživljavanja *regnuma*. To je mandat sačuvan u latentnom stanju, čiji su nosioci ranjeni, paralizovani ili oslepljeni, sve dok ne dođe obnovitelj. A kada se u *Persevalu Galskom* vidi da Parsifalov otac, poslušavši božanski glas, odlazi u daleke zemlje na Zapadu gde nije mogao da umre sve dok se nije pojavio onaj koji je zaslužio da ga zovu najboljim vitezom na svetu,[166], sa tim se još jednom vraća tema „Zapadnog ostrva", Avalona i ranjenog kralja Artura.

Još jedna zanimljivost potiče od Ešenbaha: otrovna i goruća Amfortasova rana posebno se pogoršava u znaku *Saturna*, to jest Hronosa.[167] Saturn-Hronos zapravo je, kao što se sećate, kralj iz primordijalnog doba, kralj koji spava u hiperborejskom sedištu, po pojedinim mitovima lišen svoje „muškosti" zbog nastupanja novog ciklusa. Celina svega što je izloženo pojašnjava zašto se baš u znaku Hronosa ponovo otvara i pogoršava Amfortasova rana. Uostalom, ostaje nam da primetimo da je u hermetičkoj tradiciji upravo Saturn-Hronos „mrtvac" koga treba vaskrsnuti, da se kraljevska veština „heroja" sastoji u oslobađanju olova od njegovih „lepri", od nesavršenstava i tame, pretvarajući ga na taj način u zlato i ostvarujući tako „Misteriju kamena". Zlato, Hronos, „kamen temeljac", sve su to brojna podsećanja na primordijalnu kraljevsku tradiciju. Tamo gde se ponovo pojavi njen znak, rana onoga koji je propao ili prisvojio vlast gori i stavlja ga na muke.

Tema o ubijenom ili ranjenom vitezu koga tragači za gralom nalaze pored njegove žene – a ponekad, što je značajno, u blizini *drveta*[168] – vraća nas na tip heroja koji nije uspešno prevazišao iskušenje, odnosno čini svesnim samog tragača za gralom onog aspekta zbog koga on prvobitno nije uspeo u svojoj misiji. Značajno je da često baš ta „žena", zamišljena kao rođaka tragača za gralom, saopštava njemu svoje ime koga on sam nije znao;[169] u svakom slučaju, ona daje objašnjenja o misteriji zamka grala, optužuje viteza jer „nije postavio pitanje", a ponekad daje uputstva kako da sastavi mač u slučaju da se on polomi.[170] Iako kod Ešenbaha že-

[166] *Perlesvaux*, str. 173.

[167] U *Parzival*, III, str. 80, 81, 83; u III, str. 245, se dodaje da patnje postaju još oštrije pod kraljevstvom Jupitera i Marsa, koji opet predstavljaju olimpijsko kraljevstvo i ratnički princip.

[168] Uporedi na primer *Parzival*, II, str. 253: Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal*, str. 77, 80. Drvo je gotovo uvek hrast koji je u drevnoj keltskoj tradiciji igrao ulogu Drveta sveta i „Centra".

[169] Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal*, str. 77.

[170] *Parzival*, II, str. 250, 254-255.

na stoji pored balsamovanog tela mrtvog viteza, izgleda da ovde postoji još jedna međusobna veza – mešanje motiva kralja grala čiji je život samo privid, sa motivom heroja ranjenog pre nego što je priveo kraju svoj poduhvat. Upravo takva žena kod Ešenbaha je Siguna, i upravo ona proklinje Parsifala zbog njegove ravnodušnosti pred kraljem u mukama u zamku grala, kao i pred značenjem samog grala.[171]

Kao jednu od varijanti prethodno naznačene teme treba na kraju razmotriti i onu po kojoj kralj nije bolestan a njegovo kraljevstvo nije uništeno, ali se događa slično zbog činjenice da je on tri puta video gral sa kopljem i sa mačem a da se pri tom nije upitao čemu oni služe. Ravnodušnost i nerazumevanje stvorili su „veliku nesreću"; baš iz tog razloga dvor kralja Artura izgubio je svoj stari sjaj, a širom zemlje su buknuli brojni ratovi.[172] Opšti okvir ove verzije sage odaje neki tragičan ton „sumraka bogova". Kada Parsifal stiže, Kralj ribar je već mrtav, njegov protivnik, kralj iz *Chastel Mortela* je prigrabio gral, koplje i mač. Parsifal ponovo osvaja ove predmete i prisiljava neprijateljskog kralja da se ubije, ali ne osniva novu dinastiju grala već se zajedno sa svojim pratiocima povlači u asketski život. Božanski glas ga upozorava da se gral više neće pojaviti, osim na tajanstvenom mestu koje će im biti otkriveno, a Parsifal i njegovi pratioci odlaze da se više nikada ne vrate.[173] Videćemo da je ovo moglo da bude odraz jedne određene istorijske situacije.

20. Kralj ribar

Dosta zagonetan uticaj pripisuje se nazivu „kralj ribar" ili „bogati ribar" koji je nosio kralj grala, počevši od samog Josifa iz Arimateje, odnosno od udvostručavanja ranjenog kralja grala u još jednu osobu, koja u početku dobija lik ribara.

U skladu sa svojim spoljašnjim slojem, simbolizam ribe se verodostojno povezuje sa dva izvora, hrišćanskim sa jedne i keltskim sa druge strane. Poznata je jevanđeljska tema o čudotvornom ribolovu. Umnožavanje riba odgovara nepresušnom izvoru hrane koji natprirodno pruža gral. To je primenljivo pre svega u legendi opisanoj u *Velikom Svetom gralu*, gde sve one koje ne hrani gral, hrani riba koju peca Alen: zbog to-

[171] *Parzival*, II, str. 256.
[172] *Perceval li Gallois*, str. 124, 125.
[173] *Perceval li Gallois*, str. 128-131, 134.

ga je ovaj vitez dobio ime *li riche pescheour*, a ova titula je prenošena kroz čitavu dinastiju grala.[174] Rober de Boron dodaje da će onaj koji sud nazove njegovim pravim imenom biti nazvan „bogati ribar", upravo zbog ribe koja je ulovljena na početku misterije grala.[175] Međutim, ovde je potrebno povući razliku: ukoliko je dejstvo grala i ribe istovetno, riba se pojavljuje kao neka vrsta dodatka gralu, ona pojačava njegovo dejstvo na određenu grupu vitezova koje on sam ne „hrani".[176]

Što se tiče keltskih izvora, keltska tradicija je pre svega već poznavala „ribu mudrosti" – *salmon of wisdom* – koja sagoreva ruke, ali kada se stavi u usta daje sva znanja[177] – simbolizam je tako očigledan da nije potrebno tražiti njegovo posebno rasvetljavanje. Pored toga, riba igra određenu ulogu u legendi o prenošenju primordijalne tradicije u Irsku. *Leabhar na huidhe* svedoči da je, kada se ugasila primordijalna rasa Partolanaca, osvajača Irske, preživeo samo jedan njen čovek, Tuan koji je postupnim preuzimanjem oblika raznih simboličkih životinja sačuvao sećanje na prvu generaciju. U vreme Tuata de Danana poprimio je obličje orla i kopca. Iz tog obličja pretvorio se u ribu kada je rasa Milesijanaca došla na vlast. Pošto ga je ulovila i pojela jedna princeza, Tuan se ponovo rađa u ljudskom obličju kao njen sin i kao prorok.[178] Kralj grala kao ribar možda bi mogao da ima neke veze sa mračnom idejom o preuzimanju nasledstva od loze Partolanaca, o „sećanju" na nju shvaćenom kao misterija „hranjenja" jednaka onoj o gralu, ili uključujući i nju.

Što se tiče odrednica prisutnih u ciklusu carskih legendi koje smo izložili na početku, ograničićemo se na podsećanje da se dinastija grala, kao i njegova tradicija, često dovode u vezu sa Solomonom. Arapske legende koje su postale opšteraširene u zapadnom srednjem veku preko španskih verzija, predstavljaju temu ribe u vezi sa potragom koja se u suštini izjednačuje sa potragom za gralom kao kraljevskim kamenom ili kamenom moći. Reč je o prstenu sa kamenom koji ima osobine „plamena koji ispunjava nebo i zemlju" i simbol je vrhovne moći. Pošto je izgubio ovaj prsten, Solomon propada. Prsten je bačen u more. Pecajući, Solomon ga ponovo pronalazi unutar jedne ribe i tako ponovo zadobija moć vidljive i nevidljive vladavine (nad ljudima, životinjama i demoni-

[174] *Grand St. Graal*, str. 25.
[175] *Joseph de Arimathia*, str. 157.
[176] *Grand St. Graal*, str. 25.
[177] Uporedi A. Nutt, *Studies*, cit., str. 158, 209.
[178] *Apud* H. D'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique*, cit., str. 50.

ma).[179] Ovaj Solomonov prsten je sam po sebi kopija kamena koji je Aleksandar Veliki pronašao u džinovskoj ribi i koji, poput grala koji nosi Kralj ribar, zrači svetlost, i manifestuje se kao velika noćna svetlost.[180]

Poslednji vid simbolizma ribe može se izvesti iz jevanđeljske rečenice: „Ja želim da vas učinim ribarima ljudi" i preko Petra, apostola ribara, na koga će se kasnije primeniti simbolizam „kamena temeljca" u njegovom svojstvu osnivača crkve, centra nove religije i apostolske tradicije; ovde se može napomenuti da se „prsten ribara" nalazi među papskim obeležjima. Objašnjenje koje nudi Kretjen de Troa jeste da kralj grala, upravo zbog toga što je ranjen, nema nikakvog drugog zanimanja ni moguće radosti osim pecanja.[181] Ovde se kralj grala očigledno pojavljuje kao onaj koji kao „ribar ljudi", svestan sopstvene nemoći, čeka izabranog, heroja. Značajan je detalj da je u *Persevalu Galskom* udica sa kojom peca od zlata,[182] a u ovom tekstu, baš kao i kod Ešenbaha, ribar je onaj koji Parsifalu pokazuje put do zamka grala gde se kasnije ponovo pojavljuje poprimivši obličje bolesnog kralja. Ali „kaže se da to što on peca kada ga bolovi muče nije dovoljno njegovoj potrebi".[183]

Dublje značenje simbola o kome je reč može se dobiti upoređivanjem raznih tradicija. Genon s pravom iznosi da mnogi elementi navode na verovanje da je simbolizam ribe nordijskog, pa čak i hiperborejskog porekla, „na njegovo prisustvo je ukazano u severnoj Nemačkoj i u Skandinaviji (kao i u Škotskoj)[184], a na tim prostorima očigledno su mnogo bliži njegovom polazištu nego u centralnoj Aziji, gde ga je verovatno donela velika struja, a radi se o primordijalnoj tradiciji, koja je morala da izrodi tradicije Indije i Persije". Ali i jedna druga činjenica potvrđuje ovu pretpostavku, odnosno da je baš u hindu tradiciji „prikazivanje u obliku ribe – *matsya-avatara* – smatrano prvim od svih prikazanja boga Višnua, boga koji stoji na početku aktuelnog ciklusa i stoga je u vezi sa polaznom tačkom primordijalne tradicije." Poput „ribe", Višnu upravlja kovčegom na vodi koji sadrži klice budućeg sveta, i on posle kataklizme otkriva *vede* koje, preko korena *vid*=znati, ukazuju na nauku u pravom smislu reči,

[179] Uporedi F. Kampers, *Das Lichtland der Seelen*, cit., str. 37-38.
[180] F. Kampers, *Das Lichtland*, cit., str. 39; up. str. 102. U francuskim i italijanskim Merlinovim proročanstvima nalazi se analogna tema, u smislu krune cara Hadrijana izgubljene u moru, a čije će „kamenje" odneti „Fridrihu" jedan ribar.
[181] Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal*, str. 77.
[182] *Perceval li Gallois*, str. 131.
[183] *Parzival*, III, str. 82.
[184] Uporedi L. Charbonneau-Lassay, *Le poisson*, u *Regnabit*, Dec. 1926.

na isti način kao što i aramejski Ea (*Oannes*), takođe uzevši oblik ribe, prenosi ljudima primordijalno učenje.[185] Keltski i hrišćanski elementi simbolizma ribe u tom pogledu izgledaju kao fragmenti jednog šireg shvatanja koje na poseban način baca svetlo i na temu o kojoj govorimo, na legendu o gralu. Kralj ribar je propali vladar koji pokušava da ponovo aktivira primordijalnu tradiciju, hiperborejsko nasledstvo. Do toga se stiže tek po dolasku heroja koji će poznavati gral i biće svestan njegove funkcije i njegovih blagodati, za koje smo videli kako se spajaju i gotovo mešaju sa istim svojstvenim „ribi". Odavde potiče drugi vid istog simbolizma – Kralj ribar kao „tragač za ljudima", ljudima u uzvišenom smislu, kao bićima sposobnim za funkciju o kojoj govorimo.

21. Sedište grala

Već smo videli da se među mestima na kojima se stavljaju na proveru vitezovi grala u prvom redu ističu „ostrvo" i „zamak".

„Putovanje" na takva mesta treba u suštini posmatrati *sub specie interioritatis*, odnosno u smislu pomeranja svesti u svet koji je obično zatvoren za ljudska bića. Ono preuzima opšti i univerzalni inicijacijski simbolizam, ako ostavimo po strani specifične veze koje smo već pomenuli, a koje upućuju i na tradiciju Avalona i „Belog ostrva".

Upravo je za zemlju Hiperborejaca Pindar rekao da se do nje ne stiže ni kopnom ni morem i da je samo herojima, poput Herakla, dozvoljeno da pronađu put do nje. U tradiciji Dalekog istoka na ostrvo na krajnjem Severu moguće je stići samo kroz mistični duhovni let, a u tibetanskoj tradiciji se za Šambalu, mistično sedište na Severu, na čiju smo povezanost sa Kalki-Avatarom već skrenuli pažnju, kaže da se „nalazi u mom duhu".[186] Ova tema pojavljuje se i legendi o gralu. U *Potrazi za gralom* gralski zamak se naziva *palais spirituel*, a u *Persevalu Galskom* „zamak duša" (u smislu duhovnih bića).[187] Mordren stiže do stenovitog ostrva gde se „odvija pravo putovanje kroz Vavilon, Škotsku i Island" i gde počinju njegova iskušenja pošto ga je oteo Sveti duh.[188] Plutarh iznosi da

[185] R. Guénon, *Quelques aspects du symbolisme du poisson*, u *Études traditionnelles*, Feb. 1936, str. 66.

[186] Odnosni tekstovi u *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., drugi deo, IV.

[187] *Queste du Graal*, str. 50; *Perceval li Gallois*, str. 132.

[188] *Grand St. Graal*, str. 18.

se Hronosova vizija u hiperborejskom sedištu dešava u stanju sna,[189] u *Smrti kralja Artura* Lanselot u stanju prividne smrti ima viziju grala,[190] a u *Potrazi* mu se u stanju za koje se ne zna da li je san ili java javlja vizija ranjenog viteza koji puzi sve do grala da bi pred njim olakšao svoje patnje.[191] To su iskustva s one strane uobičajene svesti.

Ponekad je zamak predstavljen kao nevidljiv ili nedostižan. Samo je izabranima dato da ga pronađu, ili srećnim slučajem, ili putem čarolije, u suprotnom on se gubi pred očima onoga koji ga traži. Kod Ešenbaha gral je nevidljiv za one koji nisu kršteni – ali dovoljan je sledeći opis svete vodice: „Voda čini naprednim sve bića kojima dajemo ime stvorenja. Zahvaljujući ovoj vodi naše oči mogu da vide. Voda pere duše i čini ih tako sjajnim da ni sami anđeli nemaju veći sjaj",[192] da nas ubedi da je ovde manje reč o hrišćanskom krštenju, već o svojevrsnom prosvetljenju, gde voda ima manje-više isto značenje kao i „Božanska voda" ili „Filozofska voda" u hermetizmu. Pošto je heroj stigao do njega ili ga je posetio, u velikom broju slučajeva zamak iznenada nestaje i heroj se nađe na pustoj obali ili u šumi. U ostalim slučajevima, junakov podvig se završava upravo pronalaženjem zamka, a da pri tom i ne dođe do postavljanja pitanja o gralu.[193] U predstavi zamka koji je okružen vodom, morem (*Potraga*), ćudljivom rekom (*Veliki Sveti gral*) ili mestom na kome se nalazi i Kralj ribar (*Ešenbah*), postoje simboli nepristupačnosti, izolovanosti (osim onoga što smo već rekli o „polarnim" prikazima). Susreće se i tema „opasne straže". U *Potrazi za gralom* zamak čuvaju dva lava,[194] odnosno životinja koju će Gaven pobediti u iskušenju „Oholinog zamka", a ovde je opet reč o inicijacijskom iskustvu. Po Ešenbahu, stizanje do zamka neuobičajenim putem prikazano je u obliku da Parsifal stiže do njega jašući na svom konju prepuštenom samom sebi tako silno, kao što bi ptica proletela.[195] Zamak je ovde predstavljen kao „čvrst i moćan", sa glatkim zidinama zbog kojih bi bio siguran čak i da ga opsednu sve vojske sveta: „*Swaz erden hât umbslagenz mer, / danc gelac nie hûs sô wol ze wer / als Munsalvaesche.*" U zamku se nalaze „takva sjajna blaga da im nema jednakih na zemlji. Ali ko krene da ga traži, nikad nema sreću da ga i pronađe; ipak,

[189] Plutarh, *De facie in orbe lunae*, cit., § 26.
[190] *Morte Darthur*, XVII, 15.
[191] *Queste du Graal*, str. 40.
[192] *Parzival*, III, str. 264, 267, 271.
[193] Gerbert de Mostreuil, *Le conte du Graal*, str. 102-103.
[194] *Queste du Graal*, str. 48.
[195] *Parzival*, II, str. 226-227.

mnogi se daju u potragu. Ali da bismo ga videli, do njega treba stići nesvesno – *er mouz unwizzende geschehen*". Mesto na kome se on nalazi je pusto, divlje, smrtonosno; to je Montsalvač u Tera de Salvače.[196] „Put koji vodi do njega je ispunjen borbama – *swâdiu stêt / von strîte rûher wec dar gêt.*" „Nije uobičajeno jahati tako blizu Montsalvača a da se ne krene u susret opasnoj borbi ili onom iskupljenju koje svet naziva smrt".[197] Vitezovi grala ili templari zabranjuju ljudima bilo koje narodnosti da se približe, ako se izuzmu oni na koje ukazuje natpis koji se nalazi na samom gralu; oni se zavetuju na borbu do poslednje kapi krvi protiv svakog napadača.[198] *Titurel*: usred šume uzdiže se brdo koje niko ne može da pronađe, osim ako ga tamo ne povedu anđeli, branjena planina, čuvana planina, Montsalvač. Nad njom se nadvisuje gral, a drže ga nevidljiva bića.[199]

U kasnijim tekstovima brdo grala, Montsalvač, često pomera svoje značenje od *mons silvaticus* u *mons salvationis* u vezi sa zemljom Salvatera i sa San Salvadorom u Španiji, gde se ona navodno nalazi,[200] ili se pak predstavlja kao brdo spasenja. U suštini je reč o raznim simbolima kojima se uvek izražava ideja nepovredivosti pred skrnavljenjem ili razaranjem bilo koje vrste, kao i tema nevidljivosti koja zajedno sa drugim sličnim ističe pojam nepristupačnosti koji je svojstven svemu onome što izmiče vladavini telesnog sveta, fizičkih formi i osećaja, u skladu sa ograničenjem koje se za običnog čoveka poistovećuje sa smrću[201] ili u najmanju ruku sa stanjem sna. Već smo videli da je zamak grala, na koji „silazi plamen Svetog duha", takođe i mesto na kome se odvija „iskušenje sna". Prevazilaženje ovog iskušenja jednako je aktivnom prelasku s one strane budne svesti fizičkog bića. Ali to se ne dešava bez krize i bez teškog i riskantnog poduhvata. A tome se, u skladu sa ovim tumačenjem, može pripisati jedno od značenja „opasnih borbi" o kojima govori Ešenbah. Onima koji već ponešto znaju o ovoj materiji poznato je da se slične avanture takođe mogu završiti i bolešću, ludilom ili smrću.

[196] *Parzival*, II, str. 252.

[197] *Parzival*, IV, str. 93; III, str. 39: „*Ode der alsolhen wandel bôt, / als man vorm walde heizet tôt.*"

[198] *Parzival*, III, str. 62, 65, 82. U vezi sa ovim, za vitezove grala život znači „živeti opasno": „*si nement niemens sicherheit, /si wâgnt ir leben gein jenès lebn / daz ist für sünde in dâ gegebn.*"

[199] Tekst W. Golther, *Percival und der gral*, str. 239.

[200] Uporedi W. Golther, *Percival*, str. 233.

[201] U jednom engleskom prepisu *Merlina* nekoliko vitezova Okruglog stola gledaju kako prolazi povorka grala, a iz visina se čuje glas: „Čast, slava, moć i večna radost *uništitelju smrti*". (J. Weston, *The Quest*, cit. str. 154).

U vezi sa ovim dosta je zanimljiva slika iz jednog rukopisa – hod po oštrici mača. Lanselot stiže do zamka u kome se dešava njegova avantura prešavši most koji je sačinjen od oštrice mača.[202] Ova tema nije nepoznata i u drugim tradicijama, a posebno u iranskoj i iransko-islamskoj, a primenjuje se bilo na iskustva *post-mortem*, na onostrano, bilo na put inicijacije – već je kretanje ka znanju u *Kata-upanišadi* bilo upoređeno sa hodom po oštrici britve.

Što se tiče uloge čuvara grala i njegovog sedišta, koju templari obavljaju u specifičnom smislu i u vezi sa onim što ćemo uskoro izneti, reč je o odbrani datog duhovnog centra. U vezi sa ovim važno je već sada izneti i ovo zapaženje. Sedište grala se uvek pojavljuje u vidu zamka, utvrđene kraljevske palate, a *nikada kao crkva ili hram*. Tek u kasnijim tekstovima počinju da se pominju oltar ili kapela grala u skladu sa više hristijanizovanim oblikom legende u kome je on konačno zamenjen sa putirom za pričešće. U starijim verzijama legende ne postoji baš nikakva sličnost; a već zapažena, bliska povezanost grala sa mačem i kopljem, osim sa ličnošću kralja ili kraljevskih obeležja, dovoljna je da nam da za pravo da ovu naknadnu hristijanizovanu tvorevinu smatramo spoljašnjom. Centar grala koji treba braniti „do poslednje kapi krvi" po toj osnovi ne samo da ne može da se dovede u vezu sa hrišćanstvom i sa crkvom koja je, kao što smo rekli, stalno nastojala da ignoriše ovaj ciklus mitova, ali, u širem smislu, ni sa centrom religioznog ili mističnog tipa. Radi se prvenstveno o inicijacijskom centru koji čuva nasleđe primordijalne tradicije, u skladu sa njoj svojstvenim nepodeljenim jedinstvom njena dva dostojanstva, kako kraljevskog, tako i duhovnog.

22. Druge inicijacijske avanture gralskih vitezova

U Ešenbahovom delu se kaže: „Ko želi da osvoji gral ne može da raskrči put do ove dragocene stvari *osim sa oružjem u ruci.*"[203] U tome je sažet duh čitavog ciklusa „avantura" vitezova Okruglog stola u potrazi za gralom. To su avanture epskog i ratničkog karaktera, koje imaju simbolični karakter da bi suštinski izrazile duhovne činove a ne materijalna dej-

[202] Vidi ilustraciju u jednom rukopisu iz XII veka u H. Y. Thompson, *Illustrations from One Hundred Manuscripts*, London 1916., (H. Zimmer, *The King and the Corpse*, New York, 1948., str. 166-167).

[203] *Parzival*, VI, str. 102: „Van swers grâles gerte, / der muose mit dem swerte / sich dem prîse nahen."

stva; ali, po našem mišljenju, taj simbolizam ne predstavlja slučajan i nevažan element. Želimo da kažemo da ovo „krčenje puta do grala sa oružjem u ruci”, sa svim dvobojima, bitkama i borbama sigurno vodi do specifičnog puta unutrašnjeg ostvarenja, a u ovom smislu upravo „aktivni”, ratnički ili muški element igra osnovnu ulogu. Put koji treba da se utaba kroz borbu je ipak uvek onaj koji vodi od „zemaljskog viteštva” ka „duhovnom viteštvu” – prema tradicionalnim izrazima već korištenim na drugom mestu,[204] to nije samo „mali rat”, već i „veliki sveti rat”.

U celini ovih avantura i iskušenja moguće je izdvojiti dve teme ili dva stepena.

1) One su usmerene na potvrdu ratničke osobine, prikazujući predodređenog kao nepobedivog i kao najboljeg viteza na svetu. Ali za to su, osim snage, potrebni i „mudrost” i određen tajanstveni „poziv”.

Kad smo već kod „poziva”, podsetimo se da se i u *Persevalu Galskom* i kod Ešenbaha i Kretjena de Troa u Parsifalu budi želja za viteškim avanturama koje će ga odvesti prvo do toga da postane vitez Okruglog stola, a potom u potragu za gralom, *kada zanesen pesmom ptica* počinje da sluša „njegovu prirodu i njegove najdublje želje”.[205] Reč je o simbolizmu na koji možemo samo da aludiramo. Ako po analogiji atmosferu uporedimo sa stanjem koje ne pripada elementu „zemlje”, atmosferska bića, ptice, u mnogim tradicijama, uključujući i hrišćansku, simbolizuju nadzemaljske prirode, bogove ili anđele, a otuda i jezik ptica simboliše „jezik bogova” koji postaje razumljiv u izvesnoj etapi unutrašnjeg buđenja. Evo nekoliko smernica: u nordijsko-germanskoj sagi Zigfrid razume taj jezik nakon što ubija „aždaju”. Po Dela Riveri razumeti „tajanstveno i raznoliko cvrkutanje ptica” jedan je od darova koje „heroj” dobija od Drveta života (ptice koje na njemu borave su, prema jevađeljskom simbolizmu, „anđeli”).[206] Za Solomona, čija je veza sa nekim elementima grala više puta izlašla na videlo, kao i za druge mudrace, u prvom redu u arapskim tradicijama, tvrdi se da su razumeli jezik ptica.[207] Zatim, u pojedinim keltskim sagama i sami Tuata de Danan koji su postali nevidljivi pojavljuju se u obliku ptica, ponekad da bi izabrane odveli u svoja „podzemna” boravišta. Sa ovim natprirodnim elementom, poput neke vrste poziva odozgo kome odgova-

[204] *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., prvi deo, gl. 18.

[205] *Parzival*, II, str. 123: *„Si wart wol innen, daz zeswal / von der stimme ir kindes brust. / Des twang in art und sin gelust.”*

[206] C. Della Rivera, *Il mondo magico de gli Heroi*, Milano, 1605.

[207] R. Guénon, *Le langage secret de Dante et des „Fideles d'Amour”*, u *Le Voile d'Isis*, br. 110, 1929, str. 120.

ra i jedna tajanstvena reminiscencija (sa kojom se može povezati izreka da „niko neće upoznati gral ako ga već nije video na nebu"), treba povezati simbol Parsifala u kome glas ptica nadzemaljske prirode budi poziv viteza grala, a on se na taj način oslobađa i od veze sa majkom.[208]

Od heroja grala se naravno traži poštovanje principa svojstvenih viteškoj etici – vernosti, časti i istine, koji se ni na koji način ne smeju ugroziti sve do svog krajnjeg ispunjenja. Za Trevrizenta se kaže da je on oslobodio Parsifala od njegovih greha u periodu asketskog života, „ne prekršivši pri tome zakone viteštva".[209] Da zlima, lažnima, nevernima nema mesta u redu kralja Artura, ponavlja se nebrojeno puta. Biti sposoban za vernost, za odbacivanje laži, prvi je uslov koji se postavlja u ciklusu o gralu, a u Ešenbahovom prologu to treba da obeleži osnovnu, gotovo metafizičku i ontološku razliku između ljudskih bića, na šta vidno utiče nordijsko-arijska komponenta ratničkog i muškog srednjovekovnog sveta: sa jedne strane nalaze se oni koji poznaju osećanja časti i sramote, a sa druge oni koji nisu sposobni za to osećanje; kao da je reč o dvema rasama sačinjenim od različite materije koje nemaju ništa zajedničko.

2) Međutim, muški kvaliteti, iako su integrisani, obavezuju u odnosu na tačno određeni zadatak, što u sagama o kojima je reč predstavlja odlučujuću tačku. U kontekstu koji nas ovde interesuje, oni su prokleti kada njihovo prisustvo ili prisvajanje ne vode do „postavljanja pitanja" ili nečega sličnog. Heroj kome je dozvoljeno da uđe u zamak grala smatra se sposobnim da ozdravi, ponovo afirmiše i preuzme *regnum*. Ukoliko pokaže ravnodušnost pred nemim problemom, pred ranjenim, paralisanim, kastriranim, degradiranim ili senilnim predstavnikom kraljevskog dostojanstva po gralu, iskazana ili usvojena *vrlina* prikazuje se u datom ciklusu li-

[208] Nije isključeno da se u tipu Parsifalove majke, neprijateljski nastrojene prema njegovom herojskom pozivu i pticama koje su taj poziv ponovo probudile kod njenog sina, koja mu u nadi da će ga zadržati daje jadnog konja i na kraju umire, dok Parsifal, odvojivši se od nje, razvija ciklus svojih avantura u potrazi za gralom, može prepoznati simbol „ginekokratskog" ograničenja koje Parsifal prevazilazi. Učenje koje Gurnemant prenosi Parsifalu kod Ešenbaha se prikazuje kao „*prevazilaženje majke*". Gurnemant, koji uči Parsifala svemu onome što može da doprinese da bi „osigurao večnu sreću", prekoreva ga što mu je majčino ime uvek na usnama, a nakon što je Parsifal od njega naučio principe etike časti, čak do te mere da on izjavljuje da kod onog koji je osramoćen „sve ono što je u njemu plemenito odvaja se i napušta ga, a on ide pravo u pakao", rečeno je da „od tada Parsifal prestade da priča o majci – *sîner muoter er gesweic*"(*Parzival*, II, str. 174-176). To se može povezati sa principom takozvanih „muških društava", ali i, opštije, sa već pomenutom suprotnošću(§7) između matrijarhata (majka) i „herojske" civilizacije.

[209] *Parzival*, III, str. 91.

šena osećanja, odnosno zbog toga izgleda nekompletna, postaje iluzorna i moglo bi se reći gotovo „demonska", prokleta od Boga.[210] Drugim rečima: iskušenicima grala nameće se potpuno lična misija, koja izražava pravu meru njihove osposobljenosti. „Poznati" gral, a ipak ne pitati „čemu služi", predstavlja, prema već citiranim tekstovima, dokaz nekompletnosti heroja. A samim tim treba reći da se ovde radi o „angažovanoj" duhovnosti, o duhovnosti čiji ideal nije transcendentnost odvojena od sveta.

Bezbrojne avanture heroja grala mogu se povezati sa retkim motivima, uključujući i one koje onaj ko čita ove romane na kraju pronalazi bezbroj puta ponovljene u najrazličitijim oblicima. Kao što je rečeno, radnja je smeštena u fantastičnu, „nadrealnu" atmosferu, u međupreplitanje nadrealnog i realnog sveta; nedostaju veze doslednosti ili pravog zapleta „književnog" dela. Avanture su u velikoj meri nepovezane; ali često baš njihova neusklađenost, zajedno sa čudima koja deluju gotovo poput prirodne činjenice, daje smisao događajima koji se odvijaju izvan vremena, dok ponavljanja ističu da se ne radi o epizodnom, već tipičnom, simboličnom karakteru činjenica i dela na koja se aludira. Ukazaćemo na još neke od karakterističnih avantura čiji smisao može da proizađe direktno iz onoga što je do sada izloženo.

Prethodno smo već skrenuli pažnju na epizodu o Mordrenu, koga otima Sveti duh i odvodi na „ostrvo-toranj" usred okeana. Ostrvo je napušteno. Mordren je savetovan da ostane čvrst u svojoj veri. Tu se upliće iskušenje u koje ga baca *žena,* a ispostavlja se da kroz nju deluje Lucifer. Sledi strašna oluja, sa munjama i gromovima, potom prikazanje bića sličnog feniksu (čudnovata ptica Serpoliona) koje obara i ranjava Mordrena, koji sedam dana ostaje bez svesti (inicijacijski san) sve dok ne prevaziđe novo luciferovsko iskušenje i zahvaljujući tumačenju jednog sna ne dozna za predodređenu dinastiju koja treba da iznedri heroja grala.[211]

Kod ovakvih avantura imamo u prvom redu dolazak na ostrvo, „rotirajuće ostrvo" ili „ostrvo toranj", kopiju Avalona, koje je predstavljeno

[210] U Ešenbahovom *Parsifalu* (II, str. 315) Parsifal, budući da nije postavio pitanje, nazvan je đavolskim instrumentom: „*Ir sît der hellehirten spil / gunêrter lîp, her Parzival!*"

[211] *Grand St. Graal*, str. 18-19. Zbog višestrukog ponavljanja tradicionalnog broja „sedam", skrenućemo pažnju da i u *Smrti kralja Artura* i u *Potrazi za gralom* Gaven, da bi ušao u *chasitax as pucelles,* treba da pobedi sedam vitezova; da je u *Éluciation* gral tražen sedam puta; u *Velikom Svetom gralu* sedam vatrenih ruku zgrabilo je Mojsija u neuspeloj proveri „opasnog mesta"; kod Žerbera, sedam godina treba da prođe pre nego što Parsifal, kome se slomio mač, može da stigne do zamka grala; istovetna tema se sreće i u *Perlesvalu* i tako dalje.

kao pusto i opasno mesto. Posle raznih provera i iskušenja pojavljuje se „brod". Ovaj brod (nalik na hiperborejski kovčeg koga vuku labudovi) uvodi jedan nov motiv, motiv mandata ili zadatka, koji je zbog mača i zlatne krune koje sadrži ipak povezan sa Drvetom života i sa sakralnim kraljevskim dostojanstvom (David).

Analogna tema postoji i u *Potrazi za gralom*. Đavolska konjica, brza poput vetra, baca Parsifala u jedan potok. On uspeva da stigne do „ostrva", gde pruža pomoć lavu koji se bori protiv zmije (pročišćenje sile „lava"). Odoleva čarima jedne žene kroz koju deluje demonski uticaj. Potom se pojavljuje sveštenik koji ga prima na palubu neke barke. Manesjeov tekst daje sledeću varijantu: Parsifalu, koji se odmara pod jednim *hrastom*, prikazuje se đavolski konj koji ga baca u potok. Parsifalu pritiče u pomoć barka na čijoj se palubi nalazi žena za koju on pomisli da je njegova žena, Blanšflor, ali i ona je demonsko stvorenje. Utom pristiže sveštenička barka koja odvodi Parsifala u lep zamak, a ubrzo potom on se suočava i uspešno prolazi proveru spajanja polomljenog mača (inicijacijska integracija bića). U ovom tekstu, u vidu uvodne avanture, Parsifal, približivši se svetlećem drvetu gleda kako se to isto drvo pretvara u kapelu u kojoj pored oltara leži mrtvo telo nekog viteza. U jednom trenutku nepoznata ruka gasi svetlost. On se vraća u kapelu i u njoj provodi noć (podudarnost sa Korbenikovim iskušenjem sna), a potom saznaje da je tom rukom upravljao demon koji je već ubio mnoštvo hrabrih vitezova, sahranjenih u okolini. Ovo mu saopštava pustinjak, odnosno personifikacija aksetskog principa koji Parsifalu takođe govori da se izbori za slavu, ali i da misli na sopstvenu dušu. Parsifala potom njegov konj izbacuje iz sedla, on ne uspeva da ga stigne i zastavši pod hrastom nailazi na demonskog konja, koga smo već pomenuli; slede već opisane avanture. I u jednim i u drugim je očigledno da je reč o dva različita prenosa jednog istog motiva. Smrtna opasnost iskušenja u kapeli je zapravo ista ona sa kojom se Parsifal suočava zajahavši, pored hrasta, demonskog konja i prepustivši se njegovom vođstvu.[212]

Zbog ove priče o konju, ako se uzme u obzir važna uloga koju konj često ima u viteškoj književnosti, možda je potrebno da se nakratko pozovemo na ono što ćemo na drugom mestu tek izneti o konju kao simbolu.[213]

[212] *Queste du Graal*, str. 43; Manessier, *Le Conte du Graal*, str. 101. Razna demonska stvorenja, jahaće životinje ili žene su raskrinkane, a njihova zamka razotkrivena u trenutku kada se heroj prekrsti – to je hrišćansko predstavljanje ideje prizivanja natprirodnog principa.

[213] Uporedi i V. E. Michelet, *Le secret de la chevalerie*, cit., str. 8-12.

Ako vitez predstavlja duhovni princip ličnosti koji prolazi kroz razna iskušenja, konj ne predstavlja ništa drugo do onoga koji „nosi" taj princip, odnosno životnu snagu kojom on više ili manje gospodari. Tako je u drevnom klasičnom mitu koji nam otkriva Platon, princip ličnosti predstavljen kao kočijaš, dok njegova sudbina zavisi od načina na koji upravlja izvesnim simboličnim bojnim konjima; s ovim u vezi možemo da se prisetimo vizije gornjeg sveta. U antičkom svetu konj je predstavljao svetinju prevashodno za dva božanstva: Posejdona i Marsa. Posejdon je takođe i telurski bog („zemljotresac") i bog mora; on je, dakle, simbol osnovne sile što u dalje opisanim avanturama baca svetlost na međusobnu vezu između demonskog konja i vode – potoka – u koji on baca svog viteza. Što se tiče Marsa, konj izražava pre svega ratničku orijentaciju životne sile koja odgovara „prevozniku" herojskih avantura koje su svojstvene konjanicima (vitezovima). To razjašnjava i ezoterično značenje izbacivanja iz sedla – opasnost da se „elementarno", razuzdana sila, ponovo razmaše. Podjednako očigledan postaje i smisao drugih epizoda: sahranjeni vitez koji pokušava da zatvori Parsifala u svoj grob takođe pokušava i da mu otme konja. U „proveri ponosa" kroz koju prolazi Gaven da bi prešao potok, heroj mora da propusti, kao uslov za prelaz, konja onog viteza koga pre toga mora i da pobedi.[214] Uspešno privezati konja za stub Brda Oholosti (*Mont Orguellous*), koji je stvorio Merlin i čije je „polarno" značenje prilično uočljivo, predstavlja izazov koji karakteriše najboljeg viteza: provera za kojom slede „sveta misterija", hrast koji se pretvara u kapelu i „iskušenje u kapeli".[215] I tako dalje. Ovi navodi su dovoljni da bi se čitalac orijentisao uvek kada ga u ovim avanturama nešto neobično ili natprirodno u vezi sa konjima pojedinih vitezova asocira na prisustvo skrivenog značenja.

Ukoliko se vratimo na kratki sažetak gornjih avantura, grmljavine, oluje i slični fenomeni koji se u njima prikazani imaju očiglednu sličnost sa onima koji se očituju u iskušenju „opasnog mesta". Tema integracije koju pruža gral s one strane čisto „prirodne" ili ratničke nesalomljivosti, tema kojoj manje-više odgovara tema ukrcavanja na barku ili spajanja mača posle prvog iskušenja, kod Robera de Borona dobija sledeći oblik: Parsifal ostaje miran čak i kada se, nakon što je seo na „opasno mesto",

[214] *Parzival*, IV, str. 143. Isprva je Parsifal žudeo samo za borbom – *ichn suochte niht wan strIten*. Ova epizoda verovatno aludira na provere višeg reda, zbog kojih je potrebno prevazići silu koju simbolizuje konj.

[215] Gautier de Doulens, *Le conte du Graal*, str. 95-96, 98-99.

zemlja otvara uz jek grmljavine, kao da je svet pukao. Ali on zbog te smelosti kojoj nije usledilo „postavljanje pitanja" (zbog toga ga „žene" ovako kore: „Tvoj Gospod te mrzi i pravo je čudo što se zemlja ne otvara pod tvojim nogama") mora da se upusti u niz avantura i tek pošto zadobije gral, kamen Okruglog stola koji se razbio pod njim ponovo se sjedinjuje.[216]

Ko je upoznat sa misteriozofskom literaturom lako će u ovim avanturama prepoznati aluziju na tipična iskustva inicijacijskog karaktera, izraženog putem simbola manje-više identičnih u tradicijama raznih podneblja. Oluje i gromovi, prelasci preko vode, razvijanje tema *drveta* i *ostrva*, otmice ili prikazanja mrtvih, i tako dalje, predstavljaju konstante u pričama inicijacijskog sadržaja i na Istoku i na Zapadu, tako da je nepotrebno upuštati se u poređenja koja bi se na kraju razvila u nedogled. Kod Plutarha i Julijana Imperatora, u svedočanstvima koja nam pružaju helenske misterije, u *De Mysteriis*, u tibetanskoj, kao i egipatskoj *Knjizi mrtvih*, u takozvanom *Mitraskom ritualu*, u učenjima joge i ezoteričnog taoizma, u najstarijoj kabalističkoj tradiciji Merkabe itd..., čak i laik može da uoči nadtradicionalnu povezanost jednog simbola sa drugim, ili, ukoliko nije žrtva ideje da se sve svodi na poetske kreacije ili na fantastične projekcije koje treba tumačiti kroz psihoanalizu na osnovu „kolektivne podsvesti", može da nasluti odgovarajuće etape jednog istog unutrašnjeg putovanja. Uostalom, kada govorimo o tome, možemo i da uputimo na naša dela koja obrađuju upravo tu tematiku,[217] budući da ovo nije mesto gde se fenomenologija i simbolika koji se odnose na uništenje fizičkog Ja i učestvovanje u transcendentnim stanjima bića mogu obrađivati *ex professo*. Pretpostavljajući da čitalac donekle poznaje ovu temu, ograničićemo se na to da samo naglasimo elemente koje je lakše razumeti.

Jedna od najznačajnijih avantura dešava se u Dvorcu čuda – *Chastel Marveil* – o kome Ešenbah kaže: „Bitke sa kojima ste se do sada suočili bile su tek dečja igra. Sada vas čekaju mučni doživljaji".[218] Već smo otkrili da mu ovu avanturu predlaže glasnica grala, Kundri, pošto je optužila Parsifala (zato što nije „postavio pitanje") ovim rečima: „Gorde hvale što se čuju o tebi padaju bez snage. Tvoja slava se pokazala nečista. Okrugli sto je ugrozio svoju slavu prihvativši Parsifala."[219] Avantura vezana za Dvorac čuda izgleda tako kao neka vrsta popravke, poput iskušenja koje

[216] *Perlesvaux*, str. 172-173, 175, 178.
[217] Uporedi *La tradizione ermetica*, cit.; *Lo Yoga della potenza*, cit.
[218] *Parzival*, IV, str. 156.
[219] *Parzival*, II, str. 313, 316.

ima za cilj da u Parsifalu probudi snagu, svest i unutrašnji poziv koji mu se još uvek nije javio. U *Smrti kralja Artura* božanski glas saopštava u kapeli na vrhu planine da je Galahed krenuo u susret avanturi, koja se u ovom slučaju naziva Dvorac devojaka – *Castle of Maidens.*[220]

Kod Ešenbaha se ona odnosi na Gavena i odvija se na sledeći način. Pošto je ušao u zamak (u *Smrti kralja Artura*, posle prelaska vode i pobede nad sedam vitezova), Gavenu se prikazuje pokretni krevet koji izmiče čim mu se približi i za koji se kaže: „onaj ko u njega legne, videće kako mu kosa postaje bela”. Pošto je uspeo da ga sustigne, Gaven oseti da ga nešto obuhvata „kao u vrtlogu”. Čuje strašnu grmljavinu i šumove koji prestaju čim se vitez obraća Bogu, da bi ih zamenila kiša kamenja i strela koja nema smrtan ishod samo zahvaljujući štitu kojim se vitez na krevetu štiti, ali koje ga ipak ranjavaju. Sledi manifestacija prvobitne moći, u vidu divljeg lava koga Gaven, iako ranjen, uspeva da ubije, odmah potom izgubivši svest. Pošto se probudio, našao se okružen „ženama” koje ga leče. Prošavši kroz ovo iskušenje Gaven postaje kralj zamka, a Klingsor gubi vlast nad njim.[221] Ovo iskušenje može da se uporedi sa smrtno opasnim „iskušenjem sna” o kome je već bilo reči. U *Kruni* [222] Gaven zaspi na krevetu koji počinje da se kreće, magična kiša ga ne povređuje, a sledećeg jutra ga pronalaze kako spava dubokim snom; posle iskušenja straha, prevaziđenog kroz obraćanje Bogu, sledi „kontakt”, zatim sledeća provera – da odoli pražnjenjima transcendentne sile koju taj isti kontakt budi u biću iskušenika. Posle pobede nad ovom silom (pobeda nad divljim lavom) ostvareno je kraljevsko dostojanstvo, a moć mračne magije je srušena.

Jedna od varijanti ove avanture je i sledeća. Na samom početku Gaven mora da osvoji mač. On ga zadobija pokazavši da je sposoban da ubije *diva*. Zahvaljujući osvojenom maču primaju ga u zamak grala. Ugledavši gral pada u stanje ekstaze i u tom stanju javlja mu se vizija stolice na kojoj sedi kralj proboden kopljem. „Pitanje” nije postavljeno. Ostavljen sam, Gaven igra šah sa nevidljivim protivnikom koji ima *zlatne* pešake, dok su njegovi od *srebra*. Gaven je poražen tri puta za redom, posle čega iz besa razbija šahovsku tablu, pada u zamku sna, a sledećeg jutra budi se u praznom zamku u kome više nikoga nema.[223] U ovoj epizodi uočljivo je ponavljanje teme nepotpune sile (mač). Pobeda nad divom ne

[220] *Morte Darthur*, XIII, 14.
[221] *Parzival*, IV, str. 166
[222] *Diu Crône*, str. 255-260.
[223] *Perceval li Gallois*, str. 125-126.

sprečava Gavena da se poveže sa elementom „srebra", čija je sudbina da ga pobedi element „zlato". Ali, u skladu sa tradicijom, srebro simbolizuje mesečev princip, dok zlato simbolizuje sunčev i kraljevski princip, za koji Gaven, koji nije „postavio pitanje", još uvek nije dovoljno osposobljen. Kod Gotjea ovo iskušenje izgleda da odgovara „iskušenju žene", jer se dodaje da je Fee Morge, odnosno Le Fej Morgana – jedna od predstava natprirodne žene sa Avalona,[224] bila ta koja je pobedila viteza u šahu (ovde je to Parsifal, a ne Gaven). Prema ovoj verziji Parsifal tek posle niza drugih avantura stiže do cilja, uslovljenog – opet susretanje poznatih motiva – njegovom sposobnošću da ponovo spoji polomljeni mač.

Međutim, posle izgubljene partije šaha sledi još jedna avantura: heroju se prikazuje devojka u koju se on smesta zaljubi, ali da bi je dobio treba da se domogne glave jelena. Parsifal uz pomoć lovačkog psa uspeva da dođe do nje. Ali iskrsava nevolja vezana za motiv „viteza iz groba". Vitez grala nailazi na grob u koji je zatvoren živ vitez koji, našavši se na slobodi, pokušava da u isti grob zatvori Parsifala. Dok se Parsifal suočava sa ovim pokušajem, drugi vitez mu krade jelenju glavu, kao i psa. To je brat viteza zatočenog u grobu, koji na kraju biva pronađen i ubijen. Pas tragač vodi heroja grala u zamak šaha gde on, pošto preda jelenju glavu, zadobija devojku.[225] U *Smrti kralja Artura* pas vodi heroja (u ovom slučaju Lanselota) u stari zamak u kome on pronalazi mrtvog viteza i devojku koja ga moli da joj izleči ranjenog brata, za šta je potrebno pridobiti mač prolaskom kroz još jedno iskušenje – *chapel perilous.*[226]

Smisao simbola jelena je sumnjiv. U *Velikom Svetom gralu* Josifa iz Arimateje i njegove vitezove, nakon što ih je zarobila voda, odvode čarobni beli jelen i četiri lava koja se kreću po vodi a da pri tome ne tonu u nju.[227] Objašnjenje koje pruža ovaj izrazito hristijanizovani tekst, po kome su četiri lava jevanđelisti, a jelen Hrist, izgleda da ne prelazi alegorijski nivo zakasnele religozne stratifikacije budući da je jelen često imao i veoma važnu ulogu u drevnom centralnoevropskom i nordijskom simbolizmu. Ipak, u tekstu je dovoljno ukazivanje na moć hodanja po vodi, već objašnjeni univerzalni simbol, zbog jasnog inicijacijskog dostojanstva na koje ukazuje. Što se tiče epizode krađe jelenje glave i pokušaja zatvaranja Parsifala u grob – budući da su dva viteza koja se pojavljuju i u jednoj

[224] Gautier de Doulens, *Le Conte du Graal*, str. 95-96, 98.
[225] *Perlesvaux*, str. 172-173, 175-176.
[226] *Morte Darthur*, IV, 14.
[227] *Grand St. Graal*, str. 26.

i u drugoj epizodi „braća”, oni nam predstavljaju slučaj udvostručavanja istog motiva, veoma čestih u ovoj literaturi. Parsifal u opasnosti da bude zatvoren u grob, istovetan je sa Parsifalom kome je oteta natprirodna prednost koju predstavlja jelen – upravo kao takav, upotpunjen posedovanjem *žene*, on će privesti avanturu pozitivnom ishodu i izazvati vaskrsenje kraljevskog dostojanstva grala.

Nedovoljnost samo herojske sile, ne u naznačenom tehničkom smislu ovog pojma već u opštem smislu, izražena je kroz motiv *duplog mača*. Prvi mač, onaj koji Parsifal nosi sa sobom, ili ga je osvojio u svojim prvim avanturama, odgovara čisto ratničkim, na pravi način iskušanim vrlinama. Po Ešenbahu, Parsifal, kao onaj od koga su svi očekivali da „postavi pitanje”, dobija drugi mač tek u zamku grala. Konačno, to je isti onaj mač koji tek prividno živi kralj u *Kruni* predaje Gavenu pre nego što nestane, u smislu da mu tako predaje sopstvenu funkciju; to je mač za koji u *Velikom Svetom gralu*[228] Celidona kaže da ga ceni koliko i sam gral.

U Ešenbahovom delu prvi mač je prvobitno pripadao *Crvenom vitezu*. Motiv Crvenog viteza u kontekstu gralske književnosti takođe nije u potpunosti jasan. Crveni vitez se sa jedne strane poistovećuje sa tipom viteza odlučnog da sebi prokrči put do grala sa oružjem u ruci. Dakle, Crveni vitez je ponekad heroj koji stiže do grala,[229] a ponekad je on vitez koji je ovog prethodnog pobedio, obukao njegov jarkocrveni oklop i oteo mu mač. Prelazak funkcije sa jedne na drugu osobu kroz „proveru oružjem” je motiv koji smo već objasnili u uvodnom delu i koji je tesno povezan sa ciklusom. Uostalom, ovde se trerba prisetiti jedne legende iz keltskog ciklusa koja obrađuje istu temu, iako se u njoj gral ne pojavljuje direktno.

Pod velikim stablom nalazi se izvor. I ako ovo drvo podseća na „drvo centra”, izvor u tradicionalnom simbolizmu aludira na mesto iz koga izbija živototvorna sila (voda) u svom elementarnom stanju. Onaj ko toči vodu sa ovog izvora izaziva strašnu grmljavinu, tako da i zemlja i nebo zadrhte. Oslobađa se ledeni talas pomešan sa gradom koji je skoro nemoguće izdržati i koji probija sve do kostiju (jednako paljbi u *Dvorcu čuda*).[230] Drvo se suši i gubi svo lišće. Čudesne ptice sleću na drvo i u trenutku u kome se začuje njihov pev koji samo što ne začara, nailazi Crni vitez protiv koga se treba boriti. Mnogi vitezovi nižeg ranga sa Arturovog

[228] *Grand St. Graal*, str. 2.

[229] Prelazni oblik odnosi se na „Crvenog viteza” koji pomaže vitezu grala protiv njegovih neprijatelja koji su pretili da ga nadvladaju (uporedi *Queste du Graal,* str. 43).

[230] Ovo pominjanje kostiju je inicijacijski dosta zanimljivo.

dvora ginu pre svega zato što nisu umeli da odole talasu koji su sami oslobodili. Međutim, vitez Oven prolazi ovaj ispit, ranjava Crnog viteza i prateći ga stiže do „velikog svetlog zamka", gde mu Dama poklanja prsten nepovredljivosti i nevidljivosti – simbol moći i dostojanstva koje smo već objasnili. Crni vitez, nekadašnji gospodar zamka, umire. Dama je bila njegova žena, „Dama sa izvora", koja sada postaje žena pobednika svoga muža. Oven preuzima funkciju viteza koga je ubio. Kraljevi „velikog svetlog zamka" su čuvari i branitelji Izvora; jednom pobeđeni, oni predaju svoju funkciju pobedniku.[231] Isto tako, Parsifal, nakon što je ubio Crvenog viteza, postaje i sam Crveni vitez, što je potvrđeno činjenicom da on oblači njegov oklop i prisvaja njegov mač.

Upravo prepričana legenda je deo *Mabinogiona* i pokazuje interferenciju teme „provere oružjem" sa proverom očigledno inicijacijskog tipa, koja obuhvata i ovu prethodnu; a u idealnom smislu, upravo prevazilaženjem ove inicijacijske a ne više „prirodne" provere, može se uporediti posedovanje *drugog mača.* Dakle, Parsifal dobija ovaj mač u zamku grala. „Ako poznaješ njegove tajne vrline – kaže mu Siguna – možeš se bez straha upustiti u svaku borbu". Mačem se služio kralj grala pre nego što je bio ranjen. On može da se polomi, a onda, da bi se ponovo spojio, treba potražiti vodu sa „Izvora" (izvor Lak).[232] Heroj koji samo sopstvenim snagama i sopstvenim žarom stiže do nepristupačnog zamka grala, uglavnom dobija upravo ovaj mač, ili se pred njega postavlja zadatak da ga ponovo sastavi kada je on već polomljen. Poslednji cilj potrage, „večna slava" i vrhovno dostojanstvo dostignut je onda kada mač u desnici ili njegovo spajanje u celinu neposredno vode do „postavljanja pitanja". „Dati mu mač u ruke beše jednako postavljanju pitanja" – kaže se kod Ešenbaha.[233] Posle zadobijanja mača, ili izvršenjem bilo kog poduhvata koji, u raznim oblicima simbolizma, prema onome što smo već rekli, odgovara samoj realizaciji, *potrebno je osetiti potrebu za spoznajom suštine grala, a tako i misterije koplja i ranjenog kralja*. Dobiti mač ili ga ponovo sastaviti, znači pokazati se virtuelno osposobljenim – ili „usmerenim"– za dozvolu viđenja grala, za moć „Kamena svetlosti" ili „Kamena temeljca", dakle, za vaskrsenje „kralja" i obnovu upropaštenog ili pustog kraljevstva. Prvi pokušaj može biti neuspešan, mač može da se slomi, a onda ga

[231] J. Loth, *Mabinogion*, II, str. 9-27. Moramo primetiti da se u Ešenbahovom *Parsifalu* (IV, str. 106) čak i opasna Ohola javlja Gavenu u blizini izvora koji izbija iz jedne stene.

[232] *Parzival*, II, str. 154-155.

[233] *Parzival*, II, str. 241: *Wan dô erz enpfienc in sine hant, / dô was er wrâgens mite ermant.*

treba obnoviti na Izvoru, treba proći niz avantura čiji je smisao iznet na možda najbolji način upravo kroz simbolizam malopre citirane keltske sage koja za ključ ima upravo „proveru Izvora", u sličnosti sa proverom Dvorca čuda na koju ukazuje Kundri onima koji su se našli u zamku grala ne stigavši do vrhovnog cilja.

Stoga heroj, kome je već jednom bio poveren mač, sada oseća neizdrživu nostalgiju. Parsifal kaže: „Blizak ili dalek bio trenutak kad će mi biti dato da ponovo vidim gral, do tada mi nema više radosti. Ka gralu se stiču sve moje misli. Ništa me od njega neće odvojiti, sve dok sam živ".[234] Malo po malo, heroj će ponovo ustati i od još uvek pasivne, mesečeve osobine, koju simbolizuje srebrni pešak, preći će na aktivnu, mušku u transcendentnom smislu, i oblikovaće se u skladu sa njom. To je progresivno uzdizanje, prometejsko i olimpijsko u isto vreme, na putu na kome su pobedili Herakle i Jakov, gospodar anđela, a na kome su pali Lucifer, Prometej, Adam. To je ista transformacija o kojoj govori hermetička *Ars Regia* u sledećoj formuli: „Naše delo je pretvaranje jedne prirode u drugu prirodu, slabosti u snagu, zbijenog u tanano, telesnosti u duhovnost".[235] Stigavši dotle, kraljevska kruna grala je definitivno osigurana, pravi Gospodar *dva mača* je živ i čio. A ovde se treba setiti osnovne tačke: u teološko-političkoj književnosti, u prvom redu gibelinskoj, iz perioda borbi oko namesništva, dva mača, prema jevanđeljskoj predstavi, *nisu predstavljala ništa drugo nego dvostruku vlast: političku i duhovnu.*

23. Gral kao gibelinska misterija

Upravo u vezi sa ovim naslovom možemo ukratko da se osvrnemo na poseban problem vezan za značenje koje je ideja kraljevskog dostojanstva grala i gralskog reda mogla da ima u zajednici sila, kako vidljivih, tako i tajnih, koje su delovale u istorijskom periodu u kome su se takve priče proširile.

Već smo rekli da pretvaranje u nevidljivo ili nepristupačno svega onoga sa čim su tradicije raznih naroda dramatizovale i sačuvale sećanje na centar i na primordijalnu tradiciju, simbolizuje prelazak od očigledne ka skrivenoj moći, koju zbog toga ne treba smatrati manje kraljevskom. Kraljevstvo grala, u smislu centra, kako se kaže u delu Volframa fon Ešenba-

[234] *Parzival*, II, str. 327.
[235] N. Flamel, *Le desir desiré*, §VI.

ha, u čijem su stvaranju pozvani da učestvuju izabranici iz svih zemalja, odakle vitezovi kreću ka dalekim zemljama, u tajne misije i koje je, konačno, „semenište kraljeva", jeste sedište iz koga su kraljevi, za koje niko nikada neće saznati „odakle" zaista dolaze i od koje su „rase" i „imena",[236] poslati u razne zemlje. Nepristupačan i nedodirljiv, znak grala ostaje realnost čak i u obliku po kome ne može da se poveže ni sa jednim istorijskim kraljevstvom. To je domovina koja nikada neće biti osvojena, kojoj se pripada po rođenju drugačijem od onog fizičkog, po dostojanstvu drugačijem od bilo kog drugog na svetu, a koja ipak povezuje u neraskidivom lancu ljude koji možda izgledaju rasuti po svetu, u prostoru i u vremenu, u narodima. U našim spisima smo često imali priliku da se vraćamo na ovo učenje. U tom ezoteričnom smislu kraljevstvo grala, kao i Arturovo kraljevstvo, kraljevstvo prezvitera Jovana, Tule, Avalon i tako dalje, postoji uvek. Pojam „*non vivit*" iz sibilske formule „*Vivit non vivit*" ne odnosi se, sa te tačke gledišta, na njega. Po svom „polarnom" obeležju ovo kraljevstvo je *nepokretno*, ne približava se sad više, sad manje raznim momentima u toku istorije, već su upravo tok istorije, ljudi i kraljevstva ljudi ti koji u zavisnosti od trenutka mogu više ili manje da se približe njemu.

Izvesno vreme je izgledalo da gibelinski srednji vek dovodi do vrhunca ovu pretpostavku, kao da nudi dovoljno uslova da „kraljevstvo grala" od skrivenog postane očigledno, da se afirmiše kao realnost koja je istovremeno i unutrašnja i spoljašnja, u jedinstvu duhovne vlasti i ovozemaljske moći, kao u početku. Zbog toga se može reći da je kraljevstvo grala činilo krunu srednjovekovnog carskog mita, krajnji izraz ubeđenja velikog gibelinizma, koji je živeo više kao klima nego kao deo datog trenutka, tražeći tako izraz više putem sage i fantastičnog ili „apokaliptičnog" prikazanja nego kao odraz svesti i jednostrane političke ideologije toga vremena; i to iz potpuno istog razloga zbog koga se ono što u invidualnom biću zadire suviše duboko i opasno u budnoj svesti često manje ispoljava u njenim jasnim oblicima, a više u simbolima sna i podsvesne spontanosti.

[236] *Parzival*, III, str. 84-85, 272. Gral ima istu moć „kamena kraljeva" iz keltske tradicije Tuata, jer imenuje onoga koji treba da dobije, u zemlji koja je bez kralja, kraljevsku funkciju: „*wirt iender hêrrenlôs ein lant / erkennt si dâ din gotes hant, / so daz diu diet eins bêrren gert / von grâles schar, die sint gewert*". Dalje, u *Titurelu* (tekst u W. Golther, *Parzival und der gral*, cit., str. 242) gral sa zlatnim natpisom pokazuje ime onih koji treba da postanu „prezviter Jovan". Pod hiperborejsko-solarnim znakom pristiže vladar koji je predodređen odozgo, sa Montsalvača (Loengrin kao „labudov vitez": Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, III, str. 277-279).

Dublje shvatanje srednjeg veka sa ove tačke gledišta primoralo bi nas da ponovo izložimo osnovne crte opšte metafizike zapadne istorije, koje smo već naznačili na drugom mestu.[237] Tako ćemo se ovde podsetiti tek nekih tačaka u opštepoznatom obliku.

Unutrašnje propadanje i konačno i politički slom drevnog romanizma, predstavljali su nesvestan pokušaj da se Zapad formira prema carskom simbolu. Nastupanje hrišćanstva, kroz poseban tip dualizma koje ono nameće i zbog njegovog karaktera religiozne tradicije, brzo je dovelo do procesa disocijacije, sve dok se posle upada nordijskih rasa nije uobličila srednjovekovna civilizacija i vaskrsnuo simbol carstva. Sveto rimsko carstvo bilo je *restauratio* i *continuatio*, budući da je ovo poslednje značenje, daleko od svakog spoljašnjeg aspekta, od svakog kompromisa sa slučajnom realnošću i često od ograničene svesti i različitog položaja izlagača njegove ideje kao individue, predstavljalo novi početak rimskog kretanja prema ekumenskoj „solarnoj" sintezi: novi početak, koji je logično podrazumevao prevazilaženje hrišćanstva i koji je stoga morao da dođe u sukob sa hegemonističkim pretenzijama koje je Rimska crkva sve više izražavala. Crkva u Rimu zapravo nije mogla da prizna carstvo kao viši princip u odnosu na onaj koji je sama predstavljala; u krajnjem slučaju, sa očiglednom protivrečnošću svojih jevanđeljskih pretpostavki, pokušala je da mu prigrabi pravo i tako je zauvek uzdigla gvelfski teokratski pokušaj.

Srednjovekovna civilizacija u skladu sa uobičajenim shvatanjem, koje je bar kao polazna tačka ispravno, proizašla je iz tri elementa: nordijsko-paganskog kao prvog, hrišćanskog kao drugog i rimskog kao poslednjeg. Prvi je imao odlučujuću ulogu što se tiče načina života, etike i društvenog uređenja. Feudalni režim, viteški moral, civilizacija dvorova, prvobitna suština koja je omogućila krstaški polet, nezamislivi su bez pominjanja krvi i nordijsko-paganskog duha. Ali ukoliko rase koje su se stekle sa severa na Rim ne treba smatrati „varvarskim" sa ove tačke gledišta, i koje ovde čak izgledaju kao nosioci viših vrednosti u odnosu na već raspadnutu civilizaciju u smislu principa i ljudi, ipak se može govoriti o izvesnom varvarstvu, ne u značenju primitivizma već prvenstveno involucije vezane za njihove zaista duhovne tradicije. Već smo govorili o nordijsko-hiperborejskoj primordijalnoj tradiciji. Kod naroda u periodu invazija nailazi se tek na fragmentarne odjeke te tradicije, mračna sećanja koja ostavljaju širok prostor narodnim pričama i predrasudama; u svakom slučaju takvih da oblici prostog, ratničkog, grubo isklesanog života

[237] *Rivolta contro il mondo moderno*, deo drugi.

izlaze u prvi plan, pre svega onoga što je u pravom smislu duhovno. U poslednjem osvrtu na nordijsko-germanske tradicije toga vremena, koje velikim delom sačinjavaju *Ede*, skoro da nailazimo na ostatke čije životne mogućnosti kao da su se iscrple i u kojima je ostalo veoma malo od širokog daha i metafizičke tenzije svojstvene velikim ciklusima primordijalnih tradicija. Može se dakle govoriti o stanju involutivne latentnosti nordijske tradicije. Ali čim je došlo do kontakta sa hrišćanstvom i sa simbolom Rima, nastupilo je drugačije stanje. Ovaj kontakt je delovao poput varničenja. Hrišćanstvo je oživelo, uprkos svemu, opšte osećanje transcendencije, natprirodnog poretka. Rimski simbol ponudio je ideju o univerzalnom *regnumu*, o *aeternitas* nošenoj carskom moći. Sve to je dopunilo nordijsku suštinu tradicije, njena viša odredišta u odnosu na njen ratnički *ethos,* tako da ju je postupno pokrenulo ka jednom od obnoviteljskih ciklusa koje smo nazvali „herojskim" u posebnom smislu. Eto, dakle, kako se iz tipa običnog ratnika izdiže tip viteza; eto kako se drevne germanske tradicije rata u funkciji Valhale razvijaju sve do nadnacionalne epike krstaškog „svetog rata"; eto kako se od tipa Vladara jedne određene rase prelazi na tip sakralnog i ekumenskog Cara koji potvrđuje da ima, kao princip sopstvene moći, tražene osobine i poreklo koje nije manje natprirodno i trascendentno od crkvenog.

Ovaj *pravi preporod*, ovaj grandiozni razvoj i čudnovati preobražaj sila zahtevao je poslednje odredište, vrhovni centar kristalizacije, viši od hrišćanske – iako romanizovane – ideje, viši od spoljašnje, političke ideologije carstva. *Ova vrhovna tačka integracije predstavila se upravo u mitu o kraljevskom dostojanstvu grala i kraljevstvu grala,* u skladu sa njegovom bliskom vezom sa brojnim varijantama „carske sage". Nemi problem gibelinskog srednjeg veka izražen kroz osnovnu temu toga ciklusa legendi jeste: neophodnost da heroj „dva mača", onaj koji prevazilazi sva prirodna i natprirodna iskušenja, *postavi pitanje* – pitanje koje sveti i leči, pitanje koje kraljevskom dostojanstvu vraća njegovu moć, pitanje koje obnavlja.

Srednji vek je čekao heroja grala, posle čijeg dolaska bi vrhovnik Svetog rimskog carstva postao slika ili prikaz samog „Kralja sveta", tako da sve sile poprime novu živost, *suvo drvo* ponovo prolista, da se apsolutni impuls uzdigne da bi pobedio svaki napad, svaki antagonizam, svako cepanje, da zaista ozakoni solarni poredak, da nevidljivi vladar bude i onaj očigledni, a „Srednje doba" – srednji vek– dobije smisao *doba centra.*

Nema onoga ko sledeći avanture heroja grala sve do čuvenog pitanja, nema jasan, neosporan osećaj da nešto iznenada sprečava autora da priča,

da se daje banalan odgovor da bi se prećutao onaj pravi, jer nije reč o tome da se prema hristijanizovanoj priči ili onoj iz drevnih keltskih ili nordijskih saga dozna šta su ti predmeti, već je reč o tome da se oseti tragedija ranjenog ili paralisanog kralja i da se, kada se jednom stigne do unutašnjeg ostvarenja čiji je simbol vizija grala, preuzme apsolutna akcija koja obnavlja. Čudnovato iskupiteljska moć koja se pripisuje pitanju tek na ovaj način izgleda čudno. Pitanje odgovara *izlaganju problema*. Ravnodušnost koja je kod heroja grala krivica, njegovo prisustvovanje predstavi sa kovčegom „bez pitanja", sa kraljem koji je preživeo, onemoćao, ubijen ili čuva veštački privid života, kada se jednom ostvare svi uslovi „zemaljskog" i „duhovnog" viteštva i dođe do spoznaje grala, jeste ravnodušnost za ovaj problem. Kao što je rečeno, dostojanstvo heroja grala je takvo da obavezuje. Takav je njegov specifičan, pretežni i, moglo bi se reći, antimistični karakter. A istorijski, kraljevstvo grala koje treba da dovede do novog procvata je upravo carstvo; heroj grala koji će postati „Gospodar svih stvorenja", onaj kome je predata „vrhovna moć", upravo je istorijski car, „Federicus", ukoliko je ostvaritelj misterije grala onaj koji sam postaje gral.

Postoje tekstovi[238] u kojima je ova tema izneta na još neposredniji način. Izabrani vitez pristigao u zamak obraća se direktno kralju i gotovo brutalno, preskačući sve ceremonije, pita: „Gde je gral?". Što znači: gde je moć čiji predstavnik ti treba da budeš? Posle tog pitanja sledi čudo.

I ovde se delići dalekih atlantskih, keltskih i nordijskih tradicija mešaju sa zbrkanim likovima hebrejsko-hrišćanske religije. Avalon, Set, Solomon, Lucifer, kamen-munja, Josif iz Arimateje, „Belo ostrvo", riba, „Gospodar centra" i simbolizam njegovog sedišta, misterija osvete i iskupljenja, „znaci" Tuata de Danana koji se mešaju sa rasom koja je donela gral na zemlju – jesu celina čiji elementi, kao što smo se potrudili da pokažemo, ipak otkrivaju logičko jedinstvo onome ko prodre u njihovu suštinu.

Gotovo jedan i po vek čitav viteški Zapad intenzivno je proživljavao mit o dvoru kralja Artura i njegovih vitezova koji kreću u potragu za gralom. Bilo je to poput progresivnog zasićenja jedne istorijske klime posle čega je ubrzo usledio oštar lom. Ovo ponovno buđenje herojske tradicije vezane za univerzalnu carsku ideju moralo je da sudbinski izazove neprijateljske sile i na kraju dovede do sukoba sa katoličanstvom.

Pravi razlog zbog koga je crkva postala žilav protivnik carstva bio je instiktivni osećaj prave prirode sile koja je osvajala teren iza spoljašnje forme viteškog duha i gibelinske ideje. Pri tom je sa druge strane, odno-

[238] Uporedi J. L. Weston, *From Ritual to Romance*, Cambridge, 1920, str. 10.

sno među braniteljima carstva, usled kompromisa, kontradikcija i neodlučnosti kojih ni sam Dante nije bio lišen, odgovarajuća svest bila tek delomično prisutna, dok je instinkt crkve po ovom pitanju bio siguran. Odatle potiče i drama srednjovekovnog gibelinizma, uzvišenog viteštva i, na poseban način, Reda templara.

Nasleđe grala

24. *Gral i templari*

Kada govorimo o hijerarhijskom vrhu, teško je reći preko kojih predstavnika Svetog rimskog carstva je uspostavljena neka nevidljiva veza sa centrom „Univerzalnog gospodara”. Pored gralskog ciklusa, već smo ukazali na legende koje stvaraju osećaj misterioznog naloga datog lozi Hoenštaufena, koji oni čas prihvataju, a čas ne razumeju ili gube. Bilo kako bilo, nije slučajno što je narodna mašta upravo kroz njih oživela mit o caru koji na kraju mora ponovo da se uzdigne i da pobedi. Proročanstvo po kome će *suvo drvo* opet procvetati pri susretu „Fridriha” i prezvitera Jovana je oblik nade u kontakt koji bi u etapi rastućeg gibelinizma mogao da dovede do prave obnove. Uopšte, sve do Maksimilijana I, značajno nazvanog „poslednji vitez”, koji je simbolično rodbinski povezan sa samim kraljem Arturom i koji je, kako se čini, nameravao da preuzme i samu papsku funkciju, u predstavnicima Svetog rimskog carstva odražava se nešto od pomazanja transcendentnog kraljevstva, one više „kraljevske religije prema Melhisedeku”, kojoj je ponekad značajno pripisivana ista politička ideologija u odbrani vrhovnog prava suverena, koji zbog toga nisu bili „laici”, već „pomazani od boga”. Direktno suočena sa tim, crkva je bila prinuđena da na kraju oživi apokaliptičke slike i da opet uvede priču o dolasku Antihrista. Pokušaj crkve da na kraju srednjeg veka prenese na kraljeve iz francuske dinastije, prijatelje rimske kurije, pozitivne karakteristike budućeg pobedonosnog cara i da pripiše ideju o Antihristu onim elementima priče koji su se sa druge strane mogli odnositi na tevtonske gibelinske vladare,[1] postaje očigledan. Zbog toga nije bilo tako malo onih koji su verovali da su prepoznali Antihrista upravo u crtama Danteovog *hrta*.[2]

[1] Uporedi A. Basserman, *Veltro, Gross-Chan und Kaisersage*, cit., str. 38.
[2] Uporedi A. Basserman, *Veltro*, cit., str. 38.

Ipak, crkva nikada nije mogla da zaista ima pravo na carski vrh, a velika borba između dve sile, u velikoj meri izopačena kroz antagonizam između ovozemaljskih interesa i ambicija, morala je da se završi kolapsom jedne ili druge, a potom i luteranskim zastranjenjem, fatalnim kako za ugled crkve, tako i za osnovnu i svetovnu ideju carstva. Naprotiv, u vezi sa onim što se može nazvati *militia* Svetog rimskog carstva, odnosno viteštvo, stvari su se razvijale na sasvim drugačiji način, sa slučajevima prave represije i uništenja.

Među raznim viteškim redovima Red templara je bez sumnje onaj koji je više od bilo kog drugog prevazišao dvostruko ograničenje koje sa jedne strane čini puki ratnički ideal laičkog viteštva, a sa druge strane asketski ideal hrišćanstva i njegovih monaških redova, približivši se tako tipu „duhovnog viteštva grala”. Štaviše, templarska „unutrašnja doktrina” imala je inicijacijski karakter. Zbog toga je red često bio na nišanu i oštro kritikovan i to, istinu govoreći, upravo kroz koaliciju predstavnika dva principa koja je on idejno prevazišao: pape, saveznika jednog suverena svetovnog tipa, sekularizovanog i despotskog, neprijatelja aristokratije, Filipa Lepog, kome bi se mogao pripisati danteovski simbol „Diva” koji se pari sa „Prostitutkom”. Ma kakvi da su „stvarni” pokretači uništenja templara, oni su ovde malo važni. U ovakvim situacijama, ti pokretači su uvek slučajni: njihova važnost je tek u tome što stavljaju u pokret neophodne sile da bi se ostvario plan kojim rukovodi inteligencija koja se nalazi na mnogo dubljem nivou. Upravo zbog prirode templarskog ideala, red je *morao* da bude brutalno uništen. Uostalom, instinkt koji je crkva gajila protiv viteštva, koristeći razna opravdanja, nije propuštao priliku da se ispolji i u odnosu na druge redove. Godine 1238. Grgur IX je napao Red svetog Jovana zbog zloupotreba i navodnih izdaja, takođe skrenuvši pažnju na „jeretičke” elemente u njemu. Godine 1307. tevtonske vitezove je na sličan način optužio za jeres nadbiskup iz Rige, a njihov vođa je teškom mukom uspeo da sačuva red. Uništenje ovog reda poklapa se sa prekidom metafizičke tenzije gibelinskog srednjeg veka; sa njim su veze ponovo prekinute. To je početna tačka loma, „sumraka Zapada”.

Borba protiv templara, iz više razloga nego borba protiv katara, može da se nazove *krstaškim pohodom protiv grala*. Analogija između vitezova grala i templara kod Ešenbaha izgleda da se odaje u samom imenu; iako se kod njega ne govori ni o kakvom hramu*, čuvari grala se nazivaju

* It. *tempio*, nem. *Templeis* – hram, reč koja vodi poreklo od lat. *Templum* – hram, svetilište; lat. *Templarii* – templari, hramovnici. (prim.prev)

Templeisen, odnosno templari.[3] U delu *Perlevo* čuvari grala na „Ostrvu" su likovi koji su istovremeno i askete i ratnici i koji, kao i templari, nose crveni krst na beloj odori.[4] Josif iz Arimateje daje Evelahu, pretku Galaheda, heroja grala i kralja Artura, beli štit sa jarkocrvenim krstom, obeležje koje je papa Evgenije III dao templarima 1147. godine. A barka sa templarskim obeležjem, crvenim krstom na belim jedrima, ista je ona koja na samom kraju dolazi do Parsifala da bi ga odvela do nepoznatog sedišta gde je odnesen gral i odakle se Parsifal više nikad neće vratiti.[5] Na iste teme nailazi se i u sagi *Som de Nansai*, pošto i u njoj na kraju gral čuvaju monasi ratnici koji naseljavaju ostrvo sa koga s vremena na vreme kreću oni koji će u drugim zemljama preuzeti funkciju i dostojanstvo kralja.[6]

Međutim, templarski vitezovi bili su tipičan red za koji su borba i pre svega „sveti rat" predstavljali put askeze i oslobođenja. On je samo spolja prihvatao hrišćanstvo, ali u svojoj najvišoj misteriji, iako rezervisanoj, kao što izgleda, za određeni interni krug, on ga je prevazilazio, odbacujući hristolatriju i osnovna ograničenja pobožnog reda; težeći da malo po malo pomeri princip vrhovne duhovne vlasti ka centru različitom od onog u Rimu, centru kome je, više nego crkva, odgovarao širi i opštiji naziv – *hram*.

To se dosta jasno vidi iz spisa i krajnjeg ishoda templarskog procesa. Iako su ti krajnji zaključci iskrivljeni i obojeni pogrdnim tonovima, zbog nerazumevanja ili nekog drugog razloga, stručno oko ipak lako uočava njihov pravi značaj.

Naravno, ne treba idealizovati čitav templarski red u njegovoj istorijskoj stvarnosti, posebno zato što je poprimio velike razmere (imao je skoro devet hiljada centara) i prigrabio ovozemaljska bogatstva i moć. Među članovima reda bilo je i onih koji nisu bili na visini ideje i nisu bili sposobni, kao npr. Veliki majstor kakav je bio Džerard od Ridforta (1184-1189). Ne samo zbog ogromnog broja templara pri kraju postojanja reda, već i zbog hijerarhije koja se, kao što se često dešava u sličnim slučajevima, nije poklapala sa zvaničnom i vidljivom, u osnovi važi ono što ćemo izneti. Ali i to je dovoljno da bi se okarakterisao ovaj red.

Ne samo na osnovu velike sličnosti priznanja iznuđenih mučenjem, već i iz spontanih izjava, može se zaključiti da su templari imali tajni ritu-

[3] Parzival, III, str. 16, 61. Postoji i termin *templar iz Monsalvata*.
[4] Uporedi J. L. Weston, *The Quest*, cit., str. 136.
[5] *Perceval li Gallois*, str. 134.
[6] Uporedi J. L. Weston, *Notes on the Grail Romances*, u Romania, XLIII, str. 411-413.

al autentičnog inicijacijskog karaktera. Kao neophodan uslov za prisustvovanje ritualu, odnosno kao uvodna faza u njega, morali su da se svečano odreknu hristolatrije. Vitez koji je težio da postane deo interne hijerarhijske lestvice reda morao je da pogazi i oskrnavi raspeće. Bilo mu je naređeno da „ne veruje u raspeće, već u Gospoda koji je u raju"; učili su ga da je Isus bio lažni prorok, da nije bio božanska figura koja se žrtvovala za iskupljenje grehova ljudi već običan čovek koji je umro zbog sopstvenih grešaka. Tekst optužbe je ovako formulisan: *Et post crux portaretur et ibi diceretur sibi quod crucifixus non est Christus, sed quidam falsus propheta, deputatus per iudaeos ad mortem propter delicta sua.*[7] S ovim u vezi treba ipak napomenuti da se ne radi o pravom odricanju, još manje o bogohuljenju, već o nekoj vrsti provere: trebalo je iskazati sposobnost da se ode dalje od egzoterične, puke religijsko-verničke, kultne forme. Izgleda da se ovaj ritual proslavljao uglavnom na Veliki petak.[8] Međutim, Veliki petak je i dan koji se često poklapa sa proslavom misterije grala ili dolaskom heroja u nepristupačni zamak grala.

Templari su dalje optuživani da su prezirali sakramente, pre svega ispovest i pokoru,[9] odnosno one sakramente u kojima se najviše oseća patos „greha" i „ispaštanja". Templari tako nisu priznavali vrhovnu vlast pape i crkve, a tek prividno su sledili hrišćanska pravila.[10] Sve to bi moglo da predstavlja protivtežu antihristolatrijskom ritualu, odnosno prevazilaženje hrišćanskog egzoterizma i grešnog uobraženja jedne dogmatsko-religiozne organizacije, koja gotovo da uopšte nije bila svesna – bilo pragmatičnog opravdanja svojih ograničenja, bilo tradicionalnih elemenata prisutnih u latentnom stanju njenih doktrina i simbola[11] – da otelovljuje vrhovnu duhovnu vlast.

Osim toga, templari su optuživani i za to da su sklapali tajne sporazume sa muslimanima i da su bliži muslimanskoj nego hrišćanskoj veri.[12] Ovo poslednje je verovatno zaključeno na osnovu činjenice da je jedna od karakteristika islama upravo antihristolatrija. Što se tiče „tajnih sporazuma", oni ukazuju na jednu manje sektašku a više opštu tačku gledišta, više ezoteričnu od one koja se pripisuje militantnom hrišćanstvu. Kr-

[7] W. F. Wilcke, *Geschichte des Tempelherrehordens*, Leipzig, 1826, tom I, str. 226, 265, 302, 303, 304, 326.
[8] W. F. Wilcke, *Geschichte*, cit. III, str. 299.
[9] W. F. Wilcke, *Geschichte*, cit. I, str. 268.
[10] W. F. Wilcke, *Geschichte*, cit. I, str. 280.
[11] Uporedi J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit., gl. VII.
[12] W. F. Wilcke, *Geschichte*, cit. I, str. 265.

staški ratovi, u kojima su templari i uopšte gibelinski vitezovi imali ključnu ulogu, po više osnova stvorili su, uprkos svemu, nadtradicionalni most između Zapada i Istoka. Krstaško viteštvo na kraju se našlo pred nekom vrstom sopstvene kopije, odnosno ratnika koji su imali istu etiku, iste viteške običaje, iste ideale „svetog rata" i pored toga, istovetne inicijacijske crte. Tako je templarima u islamu pravi pandan predstavljao red ismailita, koji su isto tako smatrani „čuvarima Svete zemlje" (i u ezoteričnom, simboličnom smislu) i koji su imali dvostruku hijerarhiju, onu zvaničnu i onu tajnu. I taj red, takođe sa dvostrukim karakterom, ratničkim i religioznim, našao se u opasnosti da završi na isti način kao i templari zbog istog motiva: zbog svoje inicijacijske osnove i zbog afirmacije ezoteričnog učenja koje prezire slovo svetih tekstova.[13] Takođe je interesantno što se i u ismailitskom ezoterizmu javlja ista tema gibelinske carske sage: islamska dogma „vaskrsenja" (kijamet) ovde se tumači kao novo pojavljivanje vrhovnog vođe (imama) koji je postao nevidljiv u takozvanom periodu „odsustva"(gaiba) – pošto je imam u jednom trenutku nestao izbegavši smrt, obavezujući ipak svoje sledbenike da mu se zakunu na vernost i da ga poštuju kao samog Alaha.[14] Na taj način, postepeno je moglo da se stvori priznanje *inter pares*, oslobođeno svakog stranačkog duha i istorijske podloge, neka vrsta nadtradicionalnog sporazuma, kao što je nadtradicionalan bio i sam simbol *hrama*. Međutim, pošto su isključivost i sektaštvo karakteristike egzoterizma, odnosno spoljašnjih i profanih aspekata jedne tradicije, i ovde se potvrđuje stav „prevazilaženja" koji je već istaknut kod templara. Kada je reč o krstaškim ratovima, istorija nam uostalom prenosi da se ovaj „tajni sporazum" nikada nije odnosio na neku vojnu izdaju jer su se templarski redovi isticali kao najhrabriji, najverniji

[13] Templari i ismailiti imali su iste boje – crveno i belo – jedni kao krst i ogrtač, a drugi kao pojas i odoru. Vrhovni vođa ismailita, „Gospodar planine", *šejh al-džabal*, smatran je nevidljivim vladarem „koji u svojim rukama ima život i smrt kraljeva". Sa njegovom ličnošću i sa njegovim nepristupačnim boravištem, koje se smešta u „raj", povezuje se simbolizam koji odgovara istom onom koji predstavlja kralj grala i „Univerzalni vladar". Jedna od optužbi na račun templara bila je da su „sklopili savez" sa „Gospodarem planine". Uporedi V. E. Michelet, *Le secret de la chevalerie*, cit., str. 50; G. De Castro, *Mondo Segreto*, Milano, 1864., III, str. 39. Značajne podudarnosti između templara i ismailita uočio je još Hammer-Purgstall, *Fundgruben des Orients*, Wien, 1818.

[14] Ovi pogledi, sa manjim varijantama, svojstveni su u islamu celokupnoj struji nazvanoj šia i imamizmu koji postoji i danas kao zvanična religija u Persiji. Ismailiti su imali sedam stepena inicijacije, a od četvrtog nadalje odvijao se prenos nadreligioznog ezoteričnog učenja, a iskušeniku je priznata superiornost nad svim zakonima: anomija je zauzela mesto slepe i bezuslovne poslušnosti pred Vođom, što je pravilo prvih stepena.

i najborbeniji u ovim poduhvatima. Ono što je u prvom redu moglo da odaje sličnost, verovatno je bilo oslobađanje „svetog rata" od njegovog spoljašnjeg i materijalnog aspekta rata protiv „nevernika" i smrti za „pravu" veru, vraćanje njegovog najčistijeg, metafizičkog značenja, po kome više nije dolazilo u pitanje ni posebno izražavanje verskih ubeđenja, već jednostavno sposobnost da se od rata napravi asketska priprema za ostvarenje besmrtnosti. A i na islamskoj strani krajnji smisao „svetog rata", džihada, nije bio drugačiji.[15]

Sada u gralskom ciklusu imamo nešto slično „sporazumima" sklopljenim u ovom smislu nadtradicionalnog shvatanja: u obliku mešavine arapskih, paganskih i hrišćanskih elemenata. Ešenbah – kao što smo videli – na kraju pripisuje „paganskom" izvoru priču o gralu koju je pronašao Kjot. Isto tako, videli smo da Parsifalov otac, iako hrišćanin, ne oseća nikakvu odbojnost boreći se u redovima saracenskih vladara; da je i sam Josif iz Arimateje opisan kako uživa u gralu čak i pre nego što je kršten; da su se za gral borili ne samo hrišćanski, već i paganski vitezovi; da paganin Fajrefiz skoro da se pokazao, kroz oružanu proveru, većim od svog hrišćanskog brata i da je, u svakom slučaju, još pre krštenja postao jedan od vitezova kralja Artura. Nasuprot tome, Baruh nam je predstavljen kao halifa, odnosno, opet kao nehrišćanin. Dinastija prezvitera Jovana, sa kojom je, kao što se zna, povezana dinastija grala, obuhvata pagane i hrišćane, a po nekima čak i većinom paganske prinčeve.[16] Sve u svemu, ako se ostave po strani kasniji, lukavo hristijanizovani tekstovi, gralska literatura na brojnim mestima pokazuje isti antisektaški i nadtradicionalni duh kome treba pripisati i smisao optužbe protiv templara zbog „tajnih sporazuma"; sporazuma koji je verovatno trebalo da se svedu na sposobnost prepoznavanja jedinstvene tradicije i u formama drugačijim od hrišćanske.

Što se tiče centralnog rituala templarske inicijacije, on je bio čuvan u najvećoj tajnosti. Na osnovu jednog od spisa vezanih za proces, izgleda da se jedan vitez, koji je želeo da prođe ritual, vratio bled kao mrtvac i sa krajnje izbezumljenim izrazom lica, rekavši da od tada čitavog života ne-

[15] Uporedi *Rivolta contro il mondo moderno*, cit, prvi deo, gl. 18-19. Ovo i jeste bilo pravo značenje borbe za vitezove grala; njima je bilo svejedno da li je protivnik hrišćanin ili saracen, kao što im je bilo svejedno da li će se sukob završiti pobedom ili porazom, pošto je borba za njih predstavljala uzdizanje i pročišćenje (*Parzival*, II, str. 62; III, str. 86); naravno, ako se izuzme vrhovni zadatak odbrane „sedišta grala" i sprečavanja pristupa do njega.

[16] F. Zarncke, *Der Priester Johannes*, cit., str. 159 prenosi tekst po kome su, na primer, u dinastiji ovog vladara tek 11 od 72 njena predstavnika hrišćani.

će moći da oseti radost u dubini duše; ubrzo je pao u stanje neopisive depresije i umro.[17] Ovakav efekat izrazito podseća na one koje smo videli u nekim od provera vezanih za gral, onih koje „kosu čine belom" i kod onih koji ne uspevaju izazivaju najdublje gađenje za svaku zemaljsku stvar, duboku i neizlečivu nesreću. Ono što izaziva takav strah da čovek više ne zna gde je i što ga tera na bekstvo – prema jednom drugom svedočenju templara[18] – jeste susret sa „idolom" koji je opisan na dosta različite načine koji, onako kako su uneseni u spise, daju slabu osnovu za precizno tumačenje (veličanstveni zlatni lik, lik device, okrunjeni starac, dvopolna pojava, ili figura sa dva lica, pojava sa životinjskom glavom, npr. ovna, itd.). Verovatno je reč o dramatizovanim iskustvima inicijacijske svesti, u kojima je dati sadržaj individualne uobrazilje možda imao odlučujuću ulogu. Određeni orijentir mogla bi da pruže svedočenja da je idol zapravo „demon" koji (alegorično) „daje znanje i bogatstvo",[19] a ove sposobnosti su, kao što smo već videli, pripisane samom gralu; osim toga, i kroz najčešće ime pripisivano misterioznom idolu: Bafometu. Bafomet se, sa velikom verovatnoćom, može povezati sa βαφή μήτους, odnosno sa idejom „krštenja mudrosti", gnoze u višem smislu[20] – nazivom rituala koji je verovatno prenesen na idola. Izgleda da se vizija idola dešava u određenom trenutku mise,[21] kao misterija koja je iznad nje. To ne može da nas ne podseti na ceremonije koje nam opisuju najhristijanizovaniji tekstovi o gralu – to je neka vrsta mise u kojoj je gral osnovno odredište, s osećajem misterije čije dublje istraživanje nosi opasnost i moguću kaznu u vidu napada mačem ili gubitka vida. Ipak, „mudrost" je ono što Parsifal, „čelična duša", kod Ešenbaha ipak dostiže; po drugima „mudrost" – Filozofina – je Parsifalova „majka", zamišljena kao prvobitna nositeljica grala.[22] „Mudrost" u gnostičkim spisima često simbolizuje devica ili žena – devica Sofija – i to bi nas moglo dovesti do objašnjenja po kome bi Bafomet, centar templarskog krštenja mudrosti, bio „devica", dok sa druge strane podseća na simbolizam žene koja će, kako što ćemo videti, imati tako veliku ulogu u viteškim pričama i u herojskom ciklusu uopšte. Osim toga, može se dodati i da je Bernar od Klervoa, koji je smatran nekom vrstom duhovnog oca templara, bio poznat i kao „Devičanski vitez". Pre-

[17] W. F. Wilcke, *Geschlichte*, cit., I, str. 303.
[18] W. F. Wilcke, *Geschlichte*, cit., I, str. 310.
[19] W. F. Wilcke, *Geschlichte*, cit., III, str. 304.
[20] W. F. Wilcke, *Geschlichte*, cit., I, str. 353.
[21] W. F. Wilcke, *Geschlichte*, cit., I, str. 353.
[22] Gerbert de Mostreuil, *Le conte du Graal*, str. 103.

ma drugom svedočenju – treba naglasiti da je ono nordijskog, engleskog porekla – templarska misterija navodno je povezana, kao i misterija grala, sa svetim kamenom: templari bi se u najtežim trenucima obraćali kamenu koji je bio deo njihovog oltara.[23] Jedan od naziva za „kamen" u srednjovekovnom hermetizmu bio je *Rebis*, „dupla stvar". Iz toga bi se takođe mogla izvesti veza sa simbolom Bafometa u njegovom „androginom" obliku. Onaj ko se ponovo spojio sa „ženom", ko ju je apsorbovao u sebe kroz inicijacijsku reintegraciju, često je shvatan, čak i na Istoku, kao gospodar sa dve prirode, androgin.

Karakteristično je izobličavanje, koje čini osnovu optužbe, da su templari imali običaj da pred svojim idolom spaljuju decu koju su začeli grešnim putem.[24] Sve to se jednostavno svodilo na „krštenje vatrom", odnosno na herojsko-solarnu inicijaciju namenjenu novacima koji su, u skladu sa terminologijom zajedničkom svim tradicijama, nazivani „sinovima" Majstora, kao i „novorođenlad" na osnovu drugog rođenja. U grčkoj mitologiji nailazimo na simbol jedne boginje, Demetre, koja stavlja dete u vatru da bi mu osigurala besmrtnost.[25] Ponovno rođenje verovatno je kao obeležje imalo pojas koji treba nositi i danju i noću, koji je svaki vitez dobijao i koji je morao da se stavi u vezu sa idolom da bi se ispunio posebnim uticajem.[26] Pojas ili vrpca, kao ταvία, još je u klasičnim misterijama bio znak inicijata, isto kao što je na indo-arijskom istoku bio oznaka viših kasta „dva puta rođenih", u prvom redu bramana. Takođe, vrpca je i simbol nematerijalnog lanca, veze koja na nevidljiv način povezuje „prema suštini" sve one koji su primili istu inicijaciju, postavši tako nosioci jednog istog neviljivog uticaja.

„Dvostruka vatra" je predstava koja na izvestan način odgovara „dvostrukom maču" (vidi §23): na nju se na Istoku odnosi doktrina o dvostrukom rođenju Agni, a u klasičnom svetu doktrina o dvostrukom plamenu, telurskom i uranskom. Međutim, jedan od simbola templara, „dvostruka baklja", podseća nas na sličan način na istu ideju i, u svakom slučaju, prati putir koji ovde, kao što je neko već primetio,[27] igra upravo ulogu „neke vrste grala". Dve baklje su uostalom predstavljene još u mitraističkom simbolizmu, u vezi sa inicijacijom otvorenom prvenstveno za ratnički element.

[23] W. F. Wilcke, *Geschlichte*, cit., I, str. 329.
[24] W. F. Wilcke, *Geschlichte*, cit., I, str. 276.
[25] Homerova himna posvećena Demetri.
[26] W. F. Wilcke, *Geschlichte*, cit., III, str. 305-306.
[27] W. F. Wilcke, *Geschlichte*, cit., I, str. 371.; III, str.348.

Već smo rekli da je Inoćentije III optužio templare da gaje „demonsku doktrinu" koja odgovara natprirodnim naukama. O templarima su se širile glasine o bavljenju magijom i nekromantijom. Po nekima, bavili su se alhemijom – a čak i ako se nije radilo o tome, ipak stoji činjenica da neke od skulptura sa spomenika i sa grobova templara nose astrološko-alhemijska obeležja, na primer pentagram sa raznim simbolima planeta i metala.[28] Već smo nailazili na slične elemente u gralskom ciklusu. Delo Volframa fon Ešenbaha obiluje astrološkim napomenama. Kjot je morao da nauči magične znakove da bi dešifrovao tekstove koji sadrže misterije grala „pročitane u zvezdama". Kralj ribar se ponekad opisuje kao čarobnjak koji po želji može da poprimi razne oblike. Suprotnost samog Artura je čarobnjak Merlin. U *Smrti kralja Artura* se smatra da je on, uz pomoć magije, omogućio ser Balinu da prođe ispit mača. Na kraju ćemo se setiti tradicije po kojoj su sam gral na zemlju doneli i čuvali „pali anđeli", sinonim za one „demone" sa kojima Inoćentije III povezuje templarsko učenje, ili demone sa kojima hristijanizovani tekstovi izjednačavaju Tuata de Danan, rasu pristiglu sa visina, ili sa Avalona, čuvarku božanskih znanja. Pentagram, naslikan na jednom od templarskih grobova,[29] jeste tradicionalno obeležje natprirodnog suvereniteta. U jednom engleskom tekstu o gralu – *Ser Gaven i Zeleni vitez (Sir Gawain and the Green Knight)*[30] – upravo ga heroj grala dobija kao obeležje, a u drugim tekstovima istog ciklusa posvećuje gralski mač da se ne bi slomio i da bi njegove moći ostale netaknute.[31]

Skrenimo na kraju pažnju da su neprijatelji templara, dok su sa jedne strane tendenciozno insistirali na njihovom ženomrštvu, sa druge strane optuživali njihove pripadnike za kršenje zaveta čednosti i upuštanje u protivprirodan blud.[32] Čistota i čednost ponekad (ne uvek) prikazane su i u gralskom ciklusu kao osobine koje se traže od predodređenog heroja. Ali mi smo već ukazali na mogućnost da se toj zamisli da više značenje od samo seksualnog i moralističkog. Odricanje od zemaljske žene, kao što smo videli, u svojoj suštini aludira na prevazilaženje „želje". Amfortasa do pada ne dovodi sjedinjenje sa ženom grala, već prepuštanje Oholoj. U svakom slučaju, kao što je kraljevima grala, po Ešenbahu, bila do-

[28] W. F. Wilcke, *Geschlichte*, cit., III, str. 348.
[29] W. F. Wilcke, *Geschlichte*, cit., I, str. 3.
[30] Ser Gaven i Zeleni vitez.
[31] J. L. Weston, *The Quest*, cit., str. 92.
[32] W. F. Wilcke, *Geschlichte*, cit., I, str. 269.

deljena jedna žena – *der küner sol haben eine / ze rehte ein konen reine* – dok su se obični vitezovi toga morali odreći, isto tako se može pomisliti da su, tamo gde su obični templari upražnjavali materijalnu asketsku čednost, posvećenici reda upražnjavali trascendentnu čednost. I kada bi bilo dozvoljeno vratiti se, u odnosu na inicijacijski templarizam, na viđenja seksualne magije na koja smo već srenuli pažnju govoreći o Amfortasu, na kraju ne bi bilo teško razumeti o čemu se verovatno radilo tamo gde se navodi na pomisao o „protivprirodnom sparivanju”.[33]

Na osnovu svih ovih elemenata dosta je uočljiva analogna veza između idealnog modela gralskog viteštva i unutrašnje dimenzije istorijskog templarizma. Sa druge strane, pomenuti misteriozni zastoj izvora inspiracije u romanima o gralu koji prethodi tragediji templara i punom zamahu inkvizicije, ukazuje na neku vrstu tajnog sklada i na opipljivijem planu. Sa uništenjem templarskog reda i kolapsom tenzije koja je već dovela do veličanja gibelinskog carstva u vreme Fridriha I i Otona Velikog, ono što samo što nije postalo očigledno, ponovo postaje nevidljivo, istorija se ponovo udaljila od onoga što je iznad istorije. Tako je ostao mit o caru koji zaista nije mrtav, ali mu je život letargičan a sedište nepristupačna planina. Dakle, nailazimo na povratak drevne teme čekanja u novom, pesimističkom smislu, a gralski ciklus, koji je uglavnom preuzeo ovu nadtradicionalnu temu u pozitvnom smislu, uvodeći intervenciju heroja obnovitelja i osvetnika, i sam se završava odražavajući taj pesimizam. I dok se u temama iz *Krune* još uvek oseća pozitivan duh perioda visoke tenzije, pošto nestanak starog kralja i njegovog dvora zajedno sa gralom označava ostvaren zadatak, nastup heroja čija je misija uspela, koji počinje da vlada imajući u posedu nepobedivi mač – drugi tekstovi svedoče o potpuno različitom duhu, a to je duh onih verzija carske sage po kojima je ishod „poslednje bitke” negativan za kralja koji se probudio iz svog sna: on ne zna da se suprotstavi razularenim silama protiv kojih izlazi na bojno polje, a kačenje štita o *suvo drvo* više nema – kao u prethodnoj priči – smisao učešća u moći svetskog carstva, već prepuštanja *regnuma* i prelaska na nebo.[34] Tako je epilog Manesjeovog teksta da se Parsifal ipak sveti, ali se potom odriče kraljevskog dostojanstva i, ponevši sa sobom gral, mač i koplje, povlači se u

[33] Uporedi J. Evola, *Metafizika seksa*, cit., gl. VI. Knjiga u formi romana, u kojoj je templarski simbol Bafomet centralni motiv, a detaljnije o onome što smo ovde napomenuli u G. Meyrink, *Der Engel vom westlichen Fenster*.

[34] A. Graf, *Roma nelle memorie e nelle immaginazioni del Medio Evo*, cit., II, 488-490.

askezu,[35] odnosno isti onaj život kome se po Ešenbahu predao, odrekavši se mača, brat ranjenog kralja grala u pokušaju da na način drugačiji od herojskog izleči njegovo propadanje i bol u periodu međukraljevstva i iščekivanja. Parsifal umire, a posle njegove smrti više niko ne zna za tri predmeta: mač, pehar i koplje.[36] Isto tako, u *Persevalu Galskom*, Parsifal se sa svojima povlači i predaje asketskom životu u nekom sedištu gde se, međutim, gral više ne pojavljuje. Da bi ih tamo odveo, pojavljuje se templarski brod, brod sa crvenim krstom na belim jedrima, i od tada se više ništa ne zna ni o Parsifalu ni o gralu.[37] Ista tema se provlači i u *Potrazi za gralom*: nebeska ruka uzima gral i koplje koje više nikad nisu viđeni, a Parsifal se povlači u samoću i umire.[38] U *Titurelu* gral odlazi u Indiju, u simbolično kraljevstvo prezvitera Jovana. Narodi oko Salvatere i Monsalvata odaju se grešnom životu, a vitezovi Montsalvača uprkos velikim naporima ne mogu to da izmene. Zbog toga tu gralu više nema mesta, mora da bude prenesen tamo gde izvire svetlost: jedan brod ga, posle fantastičnog simboličkog putovanja, prevozi u Indiju, u kraljevstvo prezvitera Jovana, koje se nalazi „blizu raja". Pristižu i templari i, u jednom trenutku, eto kako se na isto mesto čudesno prenosi i zamak Montsalvače, te ništa ne mora da ostane među grešnicima. Parsifal lično preuzima položaj „prezvitera Jovana", odraza nevidljivog „kralja sveta".[39] Na kraju, u *Smrti kralja Artura*, kao neka vrste podražavanja teme smrtno ranjenog Artura koji se povlači u Avalon, imamo Galaheda koga u zarobljeništvu hrani gral i koji, pošto ga vidi celog, ne pokušava da se ponovo afirmiše i uzdigne do kraljevstva već traži da napusti zemlju a anđeli dolaze da mu odnesu dušu na nebo. Nebeska ruka uzima sud i koplje, „i od tada niko ne može da bude tako smeo da tvrdi da je video sveti gral".[40]

Posle vrhunca srednjeg veka, tradicija se, dakle, ponovo povlači u podzemlje. Jedan ciklus se zatvara. Tok postanja vodi sve dalje od „Nepokretnih zemalja", od „Ostrva", sile ljudi i naroda koji sada nezadrživo

[35] Manessier, *Le conte du Graal*, str. 102.
[36] Manessier, *Le conte du Graal*, str. 102.
[37] *Perceval li Gallois*, str. 134.
[38] *Queste du Graal*, str. 50.
[39] Tekst u W. Golther, *Parcival und der Graal*, cit., str. 240-242; uporedi str. 248. Čak i u takozvanom bavarskom *Loengrinu* Montsalvač, zajedno sa Arturom, na kraju je lokalizovan u „Centralnoj Indiji", a to je mesto gde su se, napustivši Evropu, navodno povukli poslednji rozenkrojceri: *„Xôc ein gebirge lît / in der innern Indîâ, daz ist hiht wît. / Den grâl mit al den helden ez besliuzet / die Arus prâht mit im dar"*.
[40] *Morte Darthur*, XVII, str. 21, 22.

ulaze u kritičnu fazu perioda koji je tradicionalno nazvan „mračno doba", *kali-yuga.*[41]

25. Gral, katari, Vernici Ljubavi

Legenda o gralu je istorijski povezana sa književnošću koja se, uopšte, obično naziva trubadurskom, tačnije sa Vernicima Ljubavi. Pojedinci su je posmatrali kao deo te književnosti, kojoj se pripisivala samo vrednost poezije i srednjovekovnog romantizma. Činjenica je, međutim, da je i trubadurska književnost u izvesnoj meri imala ezoteričnu dimenziju i tajne tendencije, što su u Italiji, pošto je Luiđi Vali[42] nastavio istraživanja Rosetija i Arua, mnogi već potvrdili. Nakon što smo skrenuli pažnju na taj ezoterizam, ovde ćemo ukazati u kojim aspektima trubadurska poezija odražava uticaje analogne onima koji su uobličili gralski ciklus.

Pre svega nema sumnje da su Vernici Ljubavi često bili izrazito gibelinski i antikatolički obojeni, ako ne i jeretički. Još je Aru otkrio da se „vesela nauka" razvila prvenstveno u gradovima i zamkovima Provanse koji su bili i centri jeresi, u prvom redu katarske jeresi; krenuvši od ovih pretpostavki bavio se istraživanjima tajnog i sektaškog sadržaja trubadurske poezije.[43] Ran je sklon da upravo u priči koju prenosi Volfram fon Ešenbah vidi svojevrsni prepis jedne provansalske priče usko povezane sa doživljajima katara, a posebno sa njihovim zamkom Monsegir.[44] Što se nas tiče, smatramo da je potrebno razgraničiti Vernike Ljubavi i katare i smatramo da je duh katarizma imao malo zajedničkih tačaka sa duhom gralskog templarizma.

[41] *Parzival*, III, str. 242. – Parsifal je ovde izgleda shvaćen kao poslednji od onih koji su uspeli da „herojskim" a ne „božanskim" putem postanu gospodar grala. Zapravo, posle Parsifalovog dolaska objavljeno je svim zemljama da gral može da osvoji samo onaj koji je pozvan od Boga, te da ga više nije moguće osvojiti kroz borbu – *Kein strît möht om erwerbem*. Mnogi su stradali pokušavajući da ga osvoje, zbog toga je gral od tada ostao skriven: *vil liut lietz dô verderben / nach dun grâl gewerbedes list; / dâvon er noch verborgen ist*. To je izgleda još jedna verzija tradicionalnog proročanstva u vezi sa Hesiodovim gvozdenim dobom, poslednjim dobom ili mračnim dobom u kome „herojska" mogućnost više neće biti prisutna.

[42] G. Rossetti, *Il mistero dell'amor platonico nel Medioevo*, London, 1840; E. Aroux, *Preuves de l'hérésie de Dante, notemment d'une fusion operée en 1312 entre la Messenie Albigeoise*, le Temple et les Gibelins, Paris, 1857; L. Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Roma, 1928; A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, Milano, 1933.

[43] E. Aroux, *Les Mystères de la Chevalerie et de l'Amour platonique au Moyen Age*, Paris, 1858.

[44] O. Rahn, *Kreuzzung gegen den gral*, cit.

I katari su pretendovali da budu čuvari višeg znanja i duhovnosti čistije od one katoličke. Oni nisu priznavali vrhovnu vlast crkve i smatrali su sramotnim obožavanje krsta zbog božanske prirode Hrista, ističući svoju odbojnost do te mere da su izjavljivali: „Neka nikad ne budem spasen pod ovim znakom”.[45] Oni su imali misterije, sažete u ritualima *manisola* i *consolamentum spiritus sancti*, sa ciljem da uzdignu članove zajednice do stepena takozvanih „Savršenih”.[46] Ipak, oni su prilično sumnjiva mešavina originalnog hrišćanstva, manihejstva i lošeg budizma. Karakteriše ih pooštravanje hrišćanske evazije: dualizam, pesimistička negacija sveta, naglašavanje ljubavnog patosa i patosa odricanja, potreba za bezobličnim oslobađanjem, asketizam negde između „mesečevog” i egzaltiranog (do te mere da su neki katari namerno umirali od gladi misleći da se tako oslobađaju od sveta koji je smatran zlom tvorevinom anti-Boga i mestom izgnanstva), što nam pokazuje da su oni dosta daleko od onoga što se može pripisati tradiciji „herojske” duhovnosti i stroge inicijacije. To ne isključuje da je katarizam mogao da da doprinos gibelinizmu, ali tek indirektnim putem, zbog trenutnih istorijskih razloga, a ne zbog prave bliskosti sa duhom carskog mita. Provansa, centar katarizma, može se smatrati jednim od prvih mesta na koja su, putem krstaških pohoda, prenesene tradicionalne teme i simboli sa arapsko-persijskog istoka na hrišćanski zapad. Ali na onim mestima u gralskom ciklusu gde je usled sličnog spoja vaskrsao pozitivan i muški vid drevnog nordijsko-keltskog nasleđa, u katarizmu je izgleda izronio negativan aspekt, ženski, ginokratski, različitog prethišćanskog nasleđa, koji smo definisali kao atlantsko-južni[47] i koji treba smatrati izmenom primordijalne tradicije u smislu „ciklusa majke”.[48] Iako izgleda da su katari preuzeli iz manihejstva i budizma simbol *mani*, sjajnog kamena koji obasjava svet i briše svaku zemaljsku želju,[49] u tome

[45] O. Rahn, *Kreuzzung gegen den gral*, cit. str. 154; G. De Castro, *Mondo Segreto*, cit., II, str. 183: „*Crucem dicunt characterem esse bestiae, quae in Apocalypse esse legitur, et abominationem in loco sancto.”*

[46] N. Peyrat, *Histoire del Albigeois*, Paris 1880-82, I, str. 399-401.

[47] *Rivolta contro il mondo moderno*, drugi deo, gl. 5-6.

[48] Pejrat (*Histoire*, cit., I, str. 67) u provansalskom ciklusu otkriva upravo temu divinizacije žene koja ima dvostruki koren: iberijski i hrišćanski. Iberijska žena je imala sopstveno ime koje je označavalo porodicu, tako da se govorilo: Belisenini, Imperijini, Olivijerini sinovi. Muž je izbrisan kao Josif pred Marijom, a Marija postaje božanstvo: mariološki mit, prema ovom autoru, otelovljen je u katarskom tipu žene, kraljice carstva trubadurske ljubavi.

[49] O. Rahn, *Kreuzzung,* cit., str. 121; F. Von Suhtscheck, *Wolfram von Eschenbachs Reimbereitung des Pârâsîwalnâma*, str. 61.

se ogleda tek spoljašnja veza sa gralom, budući da katarski simbol ima samo lunarne i religiozne osobine „dragulja milosrđa" i „božanske ljubavi". Katarska averzija prema crkvi zasnivala se na činjenici da je u Rimu zapažena neka vrsta produžetka mojsijevstva (za katare, kao i za pojedine gnostičke sekte i za Marćonea, Bog mojsijevstva važio je među ostalima za boga zemlje, suprotno od boga „ljubavi"). Sve u svemu, crkva je bila i suviše „rimska" da bi bila katarska crkva ljubavi. Dakle, pohod protiv katara imao je duboko različit značaj od pohoda protiv templara.[50] Kada je Peira u tom pohodu video borbu između autoritarne rimske teokratije u savezništvu sa galsko-feudalnom i monarhističkom Francuskom na severu protiv iberijske demokratske, federativne, gradske Akvitanije, kolevke viteštva željnog da se odvoji od Rima i od severnjačke Francuske,[51] on je, ako se ostavi po strani njegova lična ocena činjenica, video jasno. To, međutim, ne isključuje da je udarac koji je crkva u savezu sa „Divom" zadala katarima, za razliku od onog zadatog templarima, na kraju krajeva upućen protiv elementa koji je neodvojiv od prvobitnog patosa pravog hrišćanstva, i stoga protiv onoga što se možda više od rimskog katolicizma moglo nazvati autentično hrišćanskim.

Vernici Ljubavi, kao što smo rekli, ne treba da se dovode u jednostranu vezu sa katarima. Oni često izražavaju u većoj meri incijatički i gibelinski karakter, iako ne do te mere da, u poređenju sa duhom gralskog ciklusa, izgleda kao već odvojena forma.

Prema tradiciji, trubadurske ljubavne pesme (*leys d'amors)* je prvobitno pronašao bretonski vitez na zlatnoj grani jednog hrasta na koju je sleteo soko kralja Artura:[52] ovaj simbolizam već nam je poznat, kao i zlatni prsten koga je onaj ko ga nađe dobijao od svoje gospe zaklevši joj se na večnu vernost. Da bi se osveštao ovaj ritual, u Provansi je sa druge strane zazivana Devica, a u Nemačkoj, ona ista „Frau Zelda"[53] koja nam se već predstavila kao zaštitnica Arturovog kraljevstva i kao ona koja potpomaže i podržava osvajanje grala.

„Žena" i „ljubav" u ovoj književnosti imaju simbolični karakter koji je očigledniji i istaknutiji nego kod raznih žena i kraljica iz tekstova o gralu i viteške književnosti jer su centar svih događanja. U ovom slučaju sim-

[50] Značajno je što je Bernar od Klervoa, koji je kao što je poznato bio dosta blizak templarima, osudio širenje katarizma.
[51] N. Peyrat, *Histoire,* cit., II, str. 6-11.
[52] N. Peyrat, *Histoire,* cit., II, str. 70.
[53] Uporedi O. Rahn, *Kreuzzung,* cit., str. 16.

bolizam nije morao da isključi i jedan stvaran vid, povezan sa posebnim, divergentnim putem duhovnog ostvarenja na kome su osećanja, uzbuđenje i želja koje izaziva stvarna, čulna, žena s prošlošću, ipak, kroz neku vrstu procesa evokacije, poput inkarnacije živototvorne i preobrazujuće sile koja skriva njenu ličnost, mogla da imaju izvesnu ulogu, poput baze ili polazne tačke.

U vezi sa ovim moramo da se vratimo na jedno drugo naše delo – *Metafiziku seksa.*[54] Ovde ćemo tek istaći da je i na tom posebnom putu cilj bio isti kao uopšte i kod svake inicijacije. To eksplicitno kaže jedan provansalski Vernik Ljubavi, Žak de Bezje, kada identifikuje ljubav sa *uništenjem smrti* govoreći: *„A seneife en sa partie sans, et mor seneife mort; / or l'asemblons, s'aurons sans mort"*, tako da su za njega „ljubavnici" oni koji su dobili „ljubav", oni koji će „živeti u drugom veku od radosti i slave".[55] Da „ljubavna književnost" na taj način često ima tajni sadržaj, jasno je i, uostalom, više puta naglašeno od strane samih autora. Frančesko da Barberino, na primer, upozorava da se treba „čuvati prostog sveta" i piše: „Kažem i izjavljujem da sva dela o ljubavi koja sam stvorio posmatram u duhovnom smislu, ali ne mogu sva da budu protumačena za sve".[56] Njegovim *Documenti d'Amore* pečat daje elokventni lik ratnika sa mačem u ruci, iz čijih usta potiče ovaj više nego značajan zapis: „Ja sam snaga i pazim dal' će doći – neko ko knjigu otvoriće – a ako nije onaj ko što reče – ovaj mač će mu kroz srce proći".[57] Dakle, upozorenje neposvećenom; odbrana tajnog učenja, koja ne može a da nas ne podseti na jedan vid same odbrane grala.

Vali je bacio svetlo na činjenicu da su se „žene" Vernika Ljubavi, kako god se one zvale: Roza ili Beatriče, Đovana ili Selvađa i tako dalje, počevši od Dantea, Kavalkantija, Dina Kompanjija ili pesnika sa sicilijanskog dvora, a sa njima i Fridriha II, jedna ista žena, koja za ovog naučnika predstavlja upravo tajnu doktrinu koju je čuvala nevidljivo ujedinjena grupa, pored militantne namere koja je u velikoj meri bila protivnica crkve. Ovo je sigurno jedan od aspekata predmetnog simbolizma. Evo nekih primera: Danteova ljubav se u jednom trenutku otkriva kao ljubav prema „Svetoj mudrosti". Njegova „žena" Beatriče daje mu inicijacijsku slobodu – ne samo da se preko nje Danteova duša „odvaja od tela", već u

[54] Uporedi §47 i 48, tekst u A. Ricolfri, *Studi*, str. 63.
[55] Tekst u A. Ricolfri, *Studi*, str. 63.
[56] A. Ricolfri, *Studi*, cit., str. 37, 38.
[57] Uporedi L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit, str. 237.

raju „njeno sunce” zaklanja „Hristovo sunce”. Dino Kompanji piše: „Moja ljupka Gospa Umna – što mi se u srce svila - što me lepotom svojom opčinila” – i dalje: „O vi što ste finog znanja – nek’ vrlini uma srce vam prijanja, – ona što dušu od rata spasava – u Božjem se liku sklanja. – Ona je žena vrline najviše, – što dušu hrani i srce još više”. Kavalkanti povezuje „tako lepu ženu da razum ne pojmi” sa izjavom: „Tvoje ukaza se spasenje.” Ljubav Gvida Gvinicelija je usmerena prema ženi koja bi trebalo da „istinu zbori – ko’ Um što nebo stvori”. U *Jugement d’Amour*, gde se javlja upravo ona Blanšflor koju smo videli i u ulozi jedne od Parsifalovih „žena”, govori se o „ljubavnim misterijama” koje je zabranjeno saopštiti „onima koji su bedni, bezobzirni i ljudima iz puka”, te da one treba da budu rezervisane za „kler i vitezove”. Na kraju, Arno Danijel, koga je Petrarka nazivao „Velikim učiteljem ljubavi”, tvrdi da „kad bi dobio svoju ženu, voleo bi je hiljadu puta više nego što je pustinjak il’ monah voleo Boga.”[58] Iz svega toga se može nazreti tema koja je tajno oblikovala ovu književnost, a na koju se ovde treba pozvati čak i tamo gde to izgleda manje vidljivo ili je skriveno poetskim i patetičnim izrazima. Istovremeno, kao što smo nagovestili, potrebno je razmotriti i drugi, konkretniji aspekt, svojstven posebnom „putu seksa”, na kome prenos i egzaltacija erosa nose tehnički deo, kao potporu za inicijacijsko ostvarenje. Odavde potiče razlika ne samo u odnosu na ostvarenja na intelektualnoj i asketskoj osnovi, već i po osnovi herojskog delovanja (kao u viteštvu ili „putu ratnika”).

Kao i u gralskom ciklusu, i kod Vernika Ljubavi nailazimo na temu žene kao „udovice”. Barberino govori upravo o misterioznoj udovici – „ja ti jasno kažem da tu beše i jeste neka udovica koja nije bila udovica” – koju je on upoznao i zahvaljujući kojoj on na kraju pronalazi svoju „snagu”.[59] To je *stara dama*, koja je i Parsifalova majka i koja je u jednom od oblika legende i sama nositeljica grala (njeno ime, Filozofina, moglo bi je, u određenom vidu, staviti u vezu sa „Gospom Umnom”). Ona je takođe i udovica ili usamljena kraljica koju oslobađa i ženi neki od gralskih vitezova. Tako i Vernik Ljubavi traži tu mudrost ili tradiciju, *koja nema – ili više nema – čoveka* (udovica) i koja sama daje „snagu”.[60]

[58] L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., str. 34, 53-57, 429.

[59] L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., str. 242.

[60] U *Kruni (Diu Crône,* str. 364-365) susrećemo sledeću varijantu motiva „udovice”: na dvoru grala kralj i njegovi vitezovi su mrtvi iako izgledaju živi; nasuprot njima nositeljica grala i njene pratilje – kako se kaže – zaista su žive, a Bog im prepušta gral u periodu „međukraljevstva”, sve do dolaska heroja.

Ako se vratimo na aspekt inicijacije, Vernici Ljubavi su razmatrali razne stepene. Izvesni Nikolo de Rosi izlaže „stepene i vrlinu prave ljubavi" prema lestvici na kojoj se ona kreće od *rastapanja* do *čežnje*, *žara* i na kraju *ekstaze,* „*dicitur excessus mentis*", odnosno do nadracionalnog iskustva.[61] Barberino opisuje lik Amora sa ružama, strelicama i belim konjem, pored dvanaest usnulih likova koji predstavljaju dvanaest vrlina ili stepenova hijerarhije koja „*introducit in Amoris curiam*" (pretposlednji stepen) i konačno vodi do „večnosti".[62] Ovde se tako ponovo pojavljuje i simbolizam konja, u vezi sa principom koji je „ne-smrt" (a-mor); što se tiče strelica i ruža, njima očigledno odgovara dvostruka moć ubijanja ili probadanja, i vaskrsenja („procvata"), koji se takođe pripisuju gralu ili koplju grala. Uostalom, poput „večne ruže" kojom Dante neskriveno simbolizuje viziju višeg sveta, učeći nas tako šta se manje-više može misliti o ženama koje uporno nose ime „Roza", toliko slavljenim da je to postalo gotovo monotono, pre svega u književnosti gajenoj u gibelinskim krugovima, kao na dvoru Fridriha II, polazeći od cara lično.[63]

Što se tiče drugog, suprotnog vida principa „ljubavi", po kome ona može da deluje na destruktivan način, zanimljivo je da se ovde vraća ista tema iz gralskog ciklusa, odnosno tema ranjavanja, i to ne samo strelicama već i kopljem. Žak de Bezje piše: „Amor*, što brzo hodi da upozna svoje vernike, leti do onog zbog koga na mukama je dama, ranjava ga svojim kopljem i tako ga probode da mu izvuče srce iz grudi i odnese ga njegovoj dami."[64] Prema istom autoru, koji bez oklevanja tvrdi da su prvi i

[61] L. Valli, *Il linguaggio segreto*, str. 97.

[62] L. Valli, *Il linguaggio segreto*, str. 37. „Ove vrline su: na prvom mestu Pokornost, koja, „*data la novitiis notitia vitiorum, docet illos ab illorum vilitate abstinere*", a ova *docilitas* koja se nameće novacima je sasvim očigledno inicijacijska vrlina. Slede: Marljivost koja kroji neobične torbe u kojima se drže tajne dragocenosti. Treća vrlina je Postojanost, četvrta Diskrecija, peta Strpljenje, šesta Nada, sedma Razboritost, „*que te docet custodire questia*!", osma je Slava, deveta Pravda, „*que male custodientem questia punit*", odnosno ona koju Amor šalje da kazni onog koji „slabo pazi na toliku čast", koji ne zna da sačuva tajnu; deseta je Nevinost koja obeležava stanje onih koji dostojno i ispravno služe Amoru; jedanaesta je Zahvalnost koja „*introducit in Amoris curiam*" i na kraju Večnost koja obećava večni život."

[63] L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., str. 48, 129-130, 393. Fridrih II, u određenom trenutku, zove svoju Rozu „sirijska ruža" u čemu Vali veruje da pronalazi moguću vezu da tradicijom koja dolazi sa Istoka, pošto je u to vreme na arapsko-persijskom istoku cvetala bogata književnost u čijem se centru nalazio upravo simbolizam ruže.

* Amor (it. *amore* – ljubav) je pojam koji se javlja i kao ljubav, ljubavno osećanje i kao personifikacija boga Ljubavi. (prim. prev)

[64] A. Ricolfi, *Studi*, cit., str. 67.

najuzvišeniji vernici Ljubavi *bili vitezovi kralja Artura i grala*, Amor želi da ovi vernici „budu naoružani za borbu jer želi da slomi i pobedi bahatost oholih, onih koji mu se suprotstavljaju";[65] a takozvani „ponosni" završavaju probodeni *kopljem*, baš kao što dogodilo i sa Amfortasom pošto je postao ljubavnik Ohole. Kavalkanti tvrdi da ljubav budi „usnuli um" – odnosno da izaziva inicijacijsko buđenje – ali i da ubija srce, da od nje duša zadrhti, baš kao što Dante, pred vizijom „žene", kaže: „teškom mukom ne padoh" i: „srce što beše živo pade mrtvo".[66] Ovi navodi, zajedno sa velikim brojem sličnih koji se često pripisuju zagonetnom „pozdravu" žene,[67] više navode na razmišljanje o posledicama trascendentnih iskustava, sličnim onom koje se odnosi na već pomenuto templarsko svedočenje, nego što izgledaju kao retoričke transpozicije ljubavnih osećanja.

Što se tiče rituala inicijacije i, istovremeno, cele hijerarhije Vernika Ljubavi, najznačajniji dokument predstavlja De Barberinova ilustracija na kojoj se vidi trinaest likova koje, ako se uzme u obzir da je onaj u centru dvostruki, androgin, treba gledati, prema Valijevim zapažanjima, kao simetrično postavljene u odnosu na centalni lik, tako da se dobija sedam parova koji očigledno odgovaraju stepenima hijerarhije i „nebeskom putovanju", po predanju simbolično povezanih sa sedam planetarnih neba.[68] Niži stupnjevi, sve do čoveka i žene koji čine četvrti par, odgovaraju likovima koji su lakše ili teže pogođeni i oboreni Amorovim strelama. Petom paru, pogođenom samo jednom strelicom, odgovara natpis: „Iz ove smrti nastaviće se život". Šesti par čini „udovica" koja naspram sebe ima „zasluženog viteza" – više nego jasna aluzija na uspostavljanje kontakta sa tradicijom ili silom koja je „ostala sama", koja uvodi u praktično posedovanje koje predstavlja sledeći stepen. Posle šestog para, koji nije pogođen strelicama već nosi ruže vaskrsenja, dolazi poslednji, androgin, sa natpisom „žena i muž". Iznad tog lika na krilatom konju uzleće bog Ljubavi, uništitelj smrti.

[65] A. Ricolfi, *Studi*, cit., str. 68, 84.

[66] L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., str. 135, 183. Vizija „slavne žene iz mog uma" priziva Dantea (*Novi život*, I, 2) odnosno, „*Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi.*"

[67] U tekstovima se sreće učestalo korišćenje pružanja „pozdrava" i pružanja „ozdravljenja" (igra reči, it. *saluto* – pozdrav, *salute* – zdravlje; prim. prev). Videli smo da je jedna od etimologija koje se pripisuju imenu gralskog zamka, Montsalvače, „brdo ozdravljenja" ili „brdo spasenja", *mons salvationis*.

[68] To su stanja bića koja odgovaraju istim stepenima inicijacije. Zanimljivo je da Dante u *Novom životu* (I, 14) kaže da su neke njegove ideje može da razume samo „onaj ko je u sličnom stepenu vernik Amorov."

Izuzetno je zanimljivo što u jednom od prvih i najraširenijih tekstova ove književnosti, *Knjizi o umeću ljubavi (Liber de Arte Amandi)** Andreasa Kapelanusa, sedište boga Ljubavi ima iste osobine kao i „polarno sedište" ili „Centralna zemlja": *palatium Amoris* je *„in medio mundi constructum*",[69] dakle ima iste osobine „centra" predstavljenog zamkom ili ostrvom grala.[70] I ne samo to: kod Dantea, Amor, predstavljen kao „Gospodar plemenitosti", opet ima obeležje centra: „*Ego tanquam centrum circuli cui simili modo se habent circumferentiae partes*", pa on kaže onom ko „nesrećno voli", odnosno nije dobio *ljubav* i *ženu*: *tu autem non sic.*[71] Na taj način, odnoseći se na sopstveni centralitet reintegrisanog bića, posvećenika, dobija se subjektivni odraz metafizičkog karatera samog centra, i ono što može da ostvari povezivanje pojedinca sa njim. Sa druge strane, kod Žaka de Bezjea dodela „ljubavnih feuda" od strane Amora predstavljenog u vidu bradatog kralja sa zlatnom krunom, koji tako malo liči na njegovu klasičnu sliku a veoma na već pomenute oblike pojavljivanja templarskog Bafometa, podseća kako na „zadatke" koje dodeljuje „Kralj sveta", tako i na dodelu kraljevske funkcije nekim od njegovih vitezova u ovoj ili onoj zemlji, o čemu odlučuje gral.

I „brdo" se nalazi u simbolizmu Vernika Ljubavi, a sa njim i „kamen", zajedno sa idejom misteriozne smrti i nade u vaskrsenje. Ćino da Pistoja u jednom sonetu predstavlja samog sebe „na belom i blaženom brdu" kako plače nad *kamenom* u kome se nalazi njegova dama.[72] I u jednom sonetu koji se pripisuje Danteu govori se o „bolnom kamenu" koji „čuva mrtvu moju ženu", koja i sama nosi ime Petra*– a kaže: „Otvori se steno, da ja Petru vidim – gde u tebi okrutnoj leži – jer srce mi kaže da još uvek živi".[73] U traktatu „Ponašanje i običaji žena" kamen je dragi kamen, i on je, kao i žena koja ga nosi, očigledan simbol vrhovne Inteligencije.[74] Možemo da smatramo da je živa žena, Petra, zatvorena u kamenu

* Andreas Kapelanus, *Umeće prave ljubavi*, Beograd, 2001. (prim. prev)

[69] A. Ricolfi, *Studi*, str. 20.

[70] Uporedi L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., str. 175, zbog sledećeg teksta Dina Kompanjija: „U bogatom i plemenitom zamku / leži cvet lepote vrhunske; / u dvoru najveće divote, sačinjenom poput kule indijske"; a zamak je „okružen nabujalom rekom". Ovaj zamak okružen vodom je kopija gralskog zamka i ne treba isključiti mogućnost da je veza sa Indijom nastala kroz odjek priča o sedištu prezvitera Jovana.

[71] *Novi život*, XII.

[72] L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., str. 192-193.

* it. *pietra* – kamen, stena. (prim. prev)

[73] L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., str. 340.

[74] A. Ricolfi, *Studi*, cit., str. 37.

i prinuđena da leži kao mrtva, simbol ekvivalentan simbolu grala u vidu kamena, čija vrlina „živi i ne živi", grala u rukama paralisanog ili tek prividno živog kralja? Iako ova vrsta upoređivanja možda nije bez osnova, ne treba zanemariti činjenicu da kod Dantea sve kancone u kojima se pojavljuje kamen govore o mržnji[75] i da se u njima ističe tema žaljenja i ucveljenosti mnogo više nego bilo koji od pozitivnih aspekata „kamena svetlosti". Izgleda, zapravo, da ovde u igru ulazi druga struja Vernika Ljubavi koja više nije samo inicijacijska, već takođe militantna i gibelinska, a na tome ćemo se nakratko zadržati.

26. *Dante i Vernici Ljubavi kao gibelinska milicija*

Kao što je templarski bojni poklič bio: „Živeo Bog Sveti Lubav!", tako Žan de Bezje gospodara „feuda Ljubavi" naziva Sveti bog Ljubav i potpuno ga izjednačuje sa božanstvom, a „posed Ljubavi" identifikuje sa neotuđivim „nebeskim posedom", suprotstavljenom onom zemaljskom – privremenom i nestalnom. Vernici Ljubavi, sa sopstvenim oružjem i tajnim sporazumima, pokazuju i crte borbene milicije; nakon što tvrde da „ne smeju da otkriju tajne ljubavi, već da ih sakriju na najbolji način, tako da ni reč ne izađe", dodaju da oni „moraju zajedno da se slože voljom, rečima i delima".[76] Po Da Barberinu, „Dvor ljubavi" je predstavljen kao hijerarhijski uređena nebeska kurija izabranih, sa anđelima u skladu sa svakim stepenom. Posle onoga što smo pomenuli o ptici kao simbolu, ovaj prikaz, koji podseća na zamak grala kao „duhovne palate" ili „zamka duša", nema različit smisao od dvora ljubavi sazdanog od ptica koje pevaju naizmenično.[77] Sa druge strane, Da Barberino je bio vojnik, vatreni pristalica gibelinizma koji se dobrovoljno prijavio u čete Ariga VII; najkarakterističniji ljubavni pesnici bili su gibelini i ultragibelini, od kojih su neki sumnjičeni za jeres, a drugi bez sumnje i bili jeretici; dok uzdižu ženu i govore o ljubavi, oni su „listom ljudi od akcije, borbe, rata, stranke".[78] Trubaduri, kao npr. Gijom Figueira i Gijom Anelije, pošto su se spasli od pohoda protiv katara, u potpunosti su se okrenuli caru, žestoko se obrušavajući na crkvu. Andreasa Kapelanusa – u čijem traktatu se po-

[75] L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., str.340.
[76] A. Ricolfi, *Studi*, cit., str. 68.
[77] A. Ricolfi, *Studi*, cit., str. 45-46.
[78] L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., str. 47.

novo pojavljuje slika „centra" i gde izreke poput „Ko ne zna da skriva ne ume da voli", „Ljubav kratko traje kada se proširi", odražavaju i ponašanje koje se nameće pripadniku tajne organizacije – godine 1277. stigla je svečana kazna od strane crkve[79] i pored nedostatka moralnih razloga koji bi je opravdali. Činjenica je da je Dante – koji je u *Božanstvenoj komediji* kao centralni simbol iskoristio pečat Velikog majstora templara: *orao* i *krst* – bio u Parizu upravo u vreme velike tragedije templara a da to nikada nikome nije rekao i da niko nije uistinu znao zbog čega je on uopšte odlazio tamo.[80] Na osnovu izloženih elemenata, kao i mnogih sličnih, može se pretpostaviti da su Vernici Ljubavi, osim što su obrazovali inicijacijski lanac, imali sopstvenu organizaciju koja je podržavala carsku stvar i protivila se crkvi. Oni ne samo da su bili čuvari tajne doktrine, nesvodive na katoličko učenje, već su bili militantni elementi u borbi protiv hegemonističkih pretenzija rimske kurije.

Ovu tezu su prvobitno izneli Roseti i Aru, prihvatio ju je Vali, u izvesnoj meri i Rikolfi, a u skorije vreme, ali uz naglašavanje samo političke strane, Alesandrini.[81] Na ovoj osnovi, prethodno pomenuti simbolizam dopušta dalje tumačenje. Na istu organizaciju, tvorca doktrine, morao bi se primeniti simbol žene korišćen za nju. Zakoni ljubavi, kao što je na primer da je „žena koja je primila i prihvatila od savršenog ljubavnika masonske darove, odnosno rukavice i mistični pojas,[82] obavezna da mu se preda, pod pretnjom kazne da je smatraju prostitutkom", otkrili bi se kao formule vernosti ili militantne solidarnosti, i tako dalje.[83] Žena koja za Dantea otima mesto Beatriči, odnosno Svetoj Mudrosti, primoravši je da ode u progonstvo, bila bi Katolička crkva u svom egzoterizmu koja je nasilno pogazila „pravu doktrinu"; nije drugačije ni značenje „kamena koji okameni" i koji zatvara živu ženu Petru.[84] Ali, s tim u vezi još su značajnije De Barberinove ilustracije. Na onoj sa četrnaest likova koji u parovima čine sedam hijerarhijskih krugova, mi zapravo vidimo da najniže krugove čine „pobožni" čiji je par „mrtvac", što odslikava danteovsku

[79] A. Ricolfi, *Studi*, cit., str. 23, 76.
[80] L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., str. 423.
[81] M. Alessandrini, *Dante, Fedele d'Amore*, Atanor, Roma, 1961.
[82] Gajtan podseća na templarski, a što se tiče „rukavica", možemo se prisetiti avanture iz *Krune* koja je već pomenuta i gde su one izgleda povezane sa pomoći koju Zelda pruža tragačima za gralom koji su prošli prvi ispit. Kao što je poznato, rukavica ima istaknutu ulogu u masoneriji.
[83] A. Ricolfi, *Studi*, cit., str. 24.
[84] L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., str. 342.

koncepciju kamena kao sinonima za smrt. Predstavnici crkvene hijerarhije, nasuprot hijerarhiji Vernika Ljubavi, izgledaju poput svetovnjaka, daleko su od posedovanja živototvorne spoznaje, prave žene, „udovice" koja odgovara višim krugovima, „zasluženom vitezu" koji ima „ružu" i „život", dok oni znaju samo za „smrt".[85] Možemo da pretpostavimo da su ovi viši krugovi predstavljali istu nadreligioznu misteriju kojoj su templari mogli da pristupe tek pošto bi odbacili krst, a koju u ciklusu o Okruglom stolu predstavlja gral kao misterija koja je iznad i izvan euharistije.

Što se tiče Vernika Ljubavi kao milicije i gibelinske organizacije, u književnosti o kojoj je reč nalazimo i slične veze sa istorijskim događajima. Jedan od najznačajnijih dokumenata je još jedna De Barberinova ilustracija na kojoj je predstavljenja tragična pobeda Smrti nad Amorom. Smrt pogađa strelom ženu koja izgleda kao da je pogođena i pada. Pored nje stoji Amor, podeljen na dva dela, levi deo mu je čitav, a desni polomljen u komadiće. Smatramo da bi se ovde bez sumnje moglo primeniti Valijevo tumačenje po kome je Smrt crkva, a ranjena žena organizacija Vernika Ljubavi.[86] Kad je reč o raspolućenoj figuri Amora, svojim polomljenim delom ona odgovarala ranjenoj *ženi*, odnosno spoljašnjoj, uništenoj strani organizacije, dok je njen levi deo, njena druga polovina, ona nevidljiva koja je uprkos svemu nastavila da postoji. U tradicionalnom simbolizmu leva strana je često bila povezivana sa onim što je tajno i nevidljivo.

Pređimo na kratko razmatranje poslednjeg i opšteg značenja Vernika Ljubavi u odnosu na duh gralskog ciklusa i drugih tradicija za koje smo uočili da su sa njim povezane.

Izvestan kontinuitet ili međupovezanost su dozvoljeni na planu tajnog, inicijacijskog učenja i na planu militantne gibelinske orijentacije jedne organizacije. Ali, kao što smo ukazali, u odnosu na Vernike Ljubavi može se govoriti o već odvojenoj formi. Tamo gde se među njima pojavila akcija, radilo se o militantnoj akciji, a ne o akciji preduzetoj u smislu osnove za duhovnu i inicijacijsku realizaciju, kako prema viteškom i „herojskom" putu, tako i prema idejnoj orijentaciji samog templarizma. Kada je reč o inicijacijskoj strani, otkrili smo da je naprotiv „put ljubavi" taj koji su pripadnici organizacije morali da slede.

[85] Činjenica da De Barberino negde ukazuje na vernike kao na one koji zaslužuju „*celestem curiam introire*", nije demant, kao što bi to želeo Rikolfi, pošto treba videti da li se to ovde slučajno ne odnosi na one vernike koji su umeli da prevaziđu sasvim spoljašnji sloj njihove vere.

[86] L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., str. 243. Dante će govoriti, shodno tome, o rasutim udovima „Beatriče", podrazumevajući pod tim postojanje raznih grupa organizacije.

Sa druge strane, u vezi sa suštinom njihove inicijacije, kod Vernika Ljubavi „žena" koja se pojavljuje u vidu „Svete Mudrosti", „Gospe Umne" i, uopšte, kao što su Vali i ostali primetili, u vidu gnoze, navodi na razmišljanje o jednom suštinski umnom i kontemplativnom nivou koji se ne može odvojiti od ekstatičkog elementa. Uostalom, i Danteov intelektualni horizont je potvrda toga. Iako je u tim krugovima bio prevaziđen religiozni stav onih koji jednostavno „veruju", ipak se ostajalo u sferi neke vrste platonske inicijacije, nije bilo orijentacije u smislu „kraljevske" incijacije koja obuhvata u celinu ratnički i svetovni element, kao u simbolu Gospodara dva mača i vaskrsenja cara ili kralja grala. To važi kad se kaže da je gibelinizmu Vernika Ljubavi nedostajala zaista srodna duhovna ravnoteža, a zbog toga smo govorili o već odvojenoj formi, iako je po nekim odnosima ona nastavila, kao tajna organizacija, prethodnu ili paralelnu tradiciju.

Ovaj osvrt nas odvodi na istorijski plan i treba se upitati da li je antiklerikalni karakter Vernika Ljubavi u stvari bio tek slučajan, nevezan sa pravim prevazilaženjem katoličanstva. Na slikama ortodoksnog katoličanstva zapravo je i bilo mesta za realizaciju kontemplativnog, manje-više platonskog tipa, a brojne dogme i simboli apostolske tradicije imali su dobru podlogu da budu oživljeni na osnovu nje.[87] Uostalom, na više mesta se podseća da Vernici Ljubavi u principu nisu želeli ništa nepomirljivo sa pročišćenim i dostojanstvenim katoličanstvom, da Danteov kamen nije imao nikakve veze sa gralom već je jednostavno bio Katolička crkva čiji je kamen temeljac Petar; reći da je taj kamen, nekad beo, postao crn, „potpuno izmenjene boje", znači samo aludirati na korupciju zbog koje je crkva postala neka vrsta groba za Hristovo živo učenje, čija bi naprotiv prava čuvarka trebalo da bude. Polazeći odatle, Vernici Ljubavi se ne suprotstavljaju crkvi jer izlažu neku potpuno različitu tradiciju, već zato što za njih crkva nije, ili nije više bila, na visini pravog hrišćanskog učenja.[88] Ako je to tačno, Dante i Vernici Ljubavi ne mogu da budu u istoj ravni sa vitezovima gra-

[87] Možemo ukazati na jedno delo – R. L. John, *Dante*, Wien, 1947. – gde autor pokušava da uvišestruči dokaze Danteovog templarizma koga on ipak u suštini ne smatra nekompatibilnim sa katoličkim učenjem. Zanimljivo je da ova knjiga jednog vernika nosi crkveni *imprimatur.*

[88] Sa ovim u vezi ne treba isključiti ni uticaj joakinizma (po Joakimu iz Fiore, učenje o hiljadugodišnjem razdoblju sreće i mira na zemlji), okupljenog oko ideje nove duhovne crkve – *Ecclesia spitirualis*, koja odgovara novoj eri hrišćanstva, sa predskazanjem dolaska „anđeoskog pape", mistično-crkvene suprotnosti predskazanja o „budućem Fridrihu".

la. „Udovica” o kojoj oni govore, ne predstavlja solarnu tradiciju carstva, nego već izmenjenu i oslabljenu, lunarnu tradiciju, koja, dakle, nije u potpunosti nepomirljiva sa premisama pročišćenog katoličanstva.

Indirektan dokaz ovome je danteovska koncepcija odnosa između crkve i carstva. Kao što smo već rekli, ona se zasniva na ograničavajućem dualizmu, na polaritetu između kontemplativnog i aktivnog života. Ako se krenuvši od tog dualizma Dante oštro obrušava protiv crkve zbog svih onih aspekata u kojima se ona ne ograničava samo na kontemplativni život već postaje gramziva za zemaljskim dobrima i moćima, ne priznajući vrhovno pravo carstva po pitanjima aktivnog života i težeći da mu preotme preimućstvo – prema logici stvari, na osnovu istih postavki Dante je verovatno gajio jednaku odbojnost prema suprotnoj tendenciji, odnosno svakom pokušaju carstva da u potpunosti afirmiše sopstveno dostojanstvo u istim nadsvetovnim krugovima gde je crkva polagala ekskluzivno pravo, pravo koje joj Dante priznaje. Naime, u istoj meri kao i protiv gvelfizma, Dante je morao da zauzme stav protiv gibelinizma u celosti, protiv transcendentne koncepcije *Imperijuma*. To je učinio preko početne teorije koja ima mnogo manje „heterodoksnih” osobina u odnosu na pročišćeno katoličanstvo nego u odnosu na primordijalnu tradiciju „kraljevske” duhovnosti. Stoga, nasuprot tendencije pojedinaca da potcene Danteov „ezoterizam”, i uprkos prisustvu ovog ezoterizma u mnogim njegovim koncepcijama, na čijem planu se sada krećemo, Dante se mnogo više ističe kao pesnik i kao borac nego kao zagovarač doktrine koja ne priznaje kompromise. On pokazuje suviše strasti i stranačkog duha kada je militantan, dok je suviše hrišćanin i kontemplativan kada pređe na duhovnu vlast. Odatle proističu razne zabune i odstupanja, na primer Fridrih II ograničen na pakao i odbrana templara od Filipa Lepog. Uopšte, sve kao da nam govori da je uprkos svemu Dantova polazna tačka bila katolička tradicija, koju je pokušao da uzdigne na relativno inicijacijski nivo (nadreligiozni), umesto da je bio direktno povezan sa predstavnicima viših i nižih tradicija od hrišćanstva i katoličanstva, kao što je to, po našem mišljenju, slučaj sa osnovnim izvorima inspiracije u gralskom ciklusu i, kao što ćemo pokazati, i u hermetičkoj književnosti.

Zbog toga, posmatrajući u celosti delovanje Vernika Ljubavi, u njima moramo da vidimo gibelinsku grupu inicijacijskog karaktera, i kao takvu u posedu višeg znanja o ortodoksnom učenju crkve, ali blisku već oslabljenoj i kompromitujućoj ideji carstva. Zbog toga je najpozitivniji aspekt njihovog delovanja to što ljubavni dvor dobija osobine nemateri-

jalnog kraljevstva ili poseda, a „vernici” su pojedinačne ličnosti koje se zavetuju na nadracionalno ekstatičko ostvarenje, i upravo kao takvi obrazuju lanac. U izvesnom vidu to se idejno poklapa sa pesimističkim zaključkom sage o gralu, gralu koji ponovo postaje nevidljiv, a Parsifal, nekada kralj, postaje asketa. Upravo u ovoj formi tradicija će se sačuvati u narednom periodu, sve više napuštajući militantni aspekt, na neki način ponovo oživevši najdublje i najoriginalnije pravce.

Što se tiče Vernika Ljubavi, njihov uticaj u Italiji je izgleda potrajao sve do Bokača i Petrarke, poprimivši pri tome sve više humanističke osobine, sve dok aspekt „umetnosti” nije odneo prevagu nad onim ezoteričnim. Simboli su se transformisali u čiste alegorije, a njihovo značenje nisu shvatali čak ni oni koji su nastavili da ih koriste u svojim pesmama. Približavanjem sedamnaestog veka životni princip ove tradicije kao da je bio potpuno iscrpljen, ne samo u celini, već i kod pojedinih autora. Da bismo nastavili dalje, potrebno je da se osvrnemo i na druge grupe, na druge struje.

27. Gral i hermetička tradicija

Hermetičkoj tradiciji smo posvetili posebno delo, s ciljem da pokažemo suštinski simboličan karakter velikog dela onoga što se u dosta složenoj i teško shvatljivoj literaturi spolja predstavilo kao alhemija i kao alhemijski postupci za proizvodnju zlata i kamena mudrosti.[89] One koji žele da bolje upoznaju hermetičko-alhemijska učenja možemo uputiti na ovo delo, a mi ćemo se ovde ograničiti da samo ukažemo na neke od tema koje u drugom obliku ponavljaju teme misterije grala i inicijacijskog kraljevstva.

Što se tiče istorijske strane, hermetičko-alhemijska tradicija koja se na Zapadu pojavila u periodu krstaških ratova, dostigla je svoj vrhunac između XII i XVI veka i nastavila se sve do kraja XVIII veka mešajući se sa učenjem rozenkrojcera, ali ona ipak vuče poreklo iz ranijeg perioda. Između VII i XII veka utvrdili su je Arapi, koji su i po tom pitanju bili posrednici u preuzimanju, od strane srednjovekovnog Zapada, još drevnije tradicije prethišćanske mudrosti. Zapravo, i arapski i sirijski hermetičko-alhemijski tekstovi pozivaju se na tekstove iz Aleksandrovog i vizantijskog perioda koji potiču negde između III i V veka, tekstove koji iako predstavljaju najstarija svedočanstva sa pozitivne tačke gledišta istorije nauke, verovatno su ipak sakupile i prenele ranije tradicije koje su

[89] J. Evola, *La tradizione ermetica (Hermetička tradicija)*, cit.

prethodno čuvane samo u usmenoj formi i bile prenošene isključivo putem inicijacije.[90]

Helenistički tekstovi koji nas upućuju na razne autore, stvarne i imaginarne, prethišćanskog antičkog sveta, imaju veoma oskudnu pozitivnu bazu, ali simptomatično značenje, poput konfuznog osećanja istine. S tim u vezi, a u cilju našeg izlaganja, ovde je dovoljno istaći sledeće tačke.

Tradicija se prvenstveno smatra riznicom tajnog, kraljevskog i sveštenog znanja – misterije koja je, prema Pebekiju i Olimpiodoru,[91] bila rezervisana za više kaste, kraljeve, mudrace i sveštenike. Najčešće korišćeni termin postaje *Ars Regia*, kraljevska veština.

Iako preko imaginarnih i ponekad neobičnih karakteristika, tradicija *Ars Regia* povezuje se u prvom redu sa egipatskom (pod klasično-paganskim plaštom, sa Hermesom*, koji se smatrao praocem ili učiteljem egipatskih kraljeva)[92] i sa iranskom tradicijom. *Testi Democritei* i Sinezio[93] prenose da su egipatski kraljevi i persijski vidovnjaci već bili upućeni u ovu nauku. Pominje se ne samo Zaratustra, već i Mitras, koji zajedno sa Ozirisom treba da obeleži izvesne faze „božanskog delovanja".[94] Tako se upravo u drevnom Egiptu i Iranu formirala, u tipičnim oblicima, tradicija „sunčevog kraljevstva".

Helenski alhemijski tekstovi govore o drevnom plemenu, nematerijalnom, slobodnom i bez kralja.[95] Izvesni srednjovekovni tekst navodi da se za „alhemiju" znalo i u doba pre potopa.[96] Jedan drugi stari autor je pripisuje „prvom od anđela", što se povezuje sa „Izidom". Izida je tako došla do znanja, kao što sama otkriva Horusu.[97] Tako se ovde temi „božanske žene" i liku obnovitelja (Horus, osvetnik i obnovitelj ubijenog i raskomadanog Ozirisa) pridodaju, istina konfuzno, biblijske reminiscencije u vezi sa anđelima koji su sišli na zemlju i sa njihovom lozom koja je,

[90] Uporedi takođe Jack Lindsay, *Le origini dell'alchimia nell'Egitto greco-romano*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1984. (napomena priređivača).

[91] M Beerthelot, *La chimie au Moyen-Age* (tekstovi), Paris, 1893, II tom, uvod; III tom, str. 97.

[92] Lenglet du Fresnoy, *Histoire de la Philosophie hermétique*, La Haye, 1742, I, str. 17.

* Hermes Trismegist (lat. Hermes Trismegistus), mitski egipatski mudrac, smatram za tvorca svih tajnih nauka i oca alhemije. (prim. prev)

[93] M. Berthelot, *Collection des anciens Alchimistes Grecques* (tekstovi), Paris, 1887, II, str. 213.

[94] M. Berthelot, *Collection*, cit., II tom, str. 114, 124, 145, 188.

[95] M. Berthelot, *Collection*, cit., II tom, str. 213.

[96] M. Berthelot, *Collection*, cit., II tom, str. 417.

[97] M. Berthelot, *Les origines de l'Alchimie*, Paris, 1885, str. 10.

prema tradiciji, u pretpotopskoj epohi bila loza „slavnih” ili „čuvenih bića”. Ovde, dakle, treba obratiti pažnju na elemente primordijalne tradicije koji su se sačuvali u uspinjućem „sunčevom” ili „herojskom” ciklusu civilizacije, kao što su bile egipatska ili iranska, a koji su se posle na zagonetan način izmešali sa drugim elementima da bi na kraju poprimili maskirani hermetičko-alhemijski oblik, pored široke upotrebe simbolizma izvučenog iz klasične mitologije i astrologije.

Hermetičko učenje, dosta starije od hrišćanstva i udaljeno od hrišćanskog duha, upravo zahvaljujući nedokučivosti svoje metalurške strane, moglo je da se nastavi u istorijskim periodima u kojima su dominirali islam i katoličanstvo, a da nije bilo prinuđeno da iz ovih religija izvlači elemente legitimiteta zbog čega nije trpelo značajnije deformacije. Veze hermetičkog učenja sa hrišćanstvom u zapadnim srednjovekovnim tekstovima izgledaju nebitno čak i kod najpovršnijeg ispitivanja, čak više od onih koji se mogu susresti u gralskom ciklusu. Klasično-paganski element ovde je jasno uočljiv u istim spoljašnjim oblicima. Tek u kasnijem periodu mešanje sa rozenkrojcerima dovelo je do mešanja hermetičkih simbola sa onima iz neke vrste hrišćanskog ezoterizma koji ima nekih zajedničkih crta sa tradicijom Vernika Ljubavi.

Ako na osnovu ovih razmatranja izgleda da je hermetička tradicija, u svojim sopstvenim pozitivnim zapadnim svedočanstvima, istorijski zahvatila dosta širi period u odnosu na već razmotreni viteški inicijacijski ciklus, ipak nas ovde zanima ona njena faza koja nam se istorijski predstavlja kao nit koja se, doživevši procvat na Zapadu u isto vreme kada i gralski ciklus i Vernici Ljubavi, nastavila i pošto su se ovi ciklusi iscrpli, tako da je činjenično ostvarila kontinuitet, definisan kroz poklapanje nekih ključnih simbola koje ćemo sada ukratko ispitati.

1) Misterija *kraljevske veštine* je tesno povezana sa „herojskom” reintegracijom. U skoro izričitoj formi to se očituje, na primer, u jednom tekstu Dela Riviere, gde se kao centralna tema pojavljuje identifikacija „Heroja” sa onima koji uspeju da se domognu „drugog Drveta života” i da uspostave drugi „zemaljski raj”, odnosno sliku primordijalnog centra koji se, kao i zamak grala, „ne ukazuje mračnim i nečistim dušama, već jednako ostaje skriven u gustoj izmaglici nepristupačne svetlosti nebeskog Sunca. On se pokazuje samo „srećnom” magičnom heroju,[98] i tek ga on slavno pridobija, uživajući i hraneći se sa spasonosnog Drveta života

[98] Upoređuje se simbolizam Zelde, zaštitnice heroja grala, koja kao što smo videli personifikuje stanje „osećanja sreće”, odnosno uspeha u poduhvatima.

koje se nalazi u centru ovog univerzuma”.[99] Bazilijus Valentinus evocira istu temu: potraga za centrom drveta koje se nalazi usred „zemaljskog raja”; potraga počinje potragom za „materijom”, koja za sobom povlači *oštru borbu*. Već smo videli da je pristup zamku grala, gde se, po Titurelu, nalazi Zlatno drvo, moguć samo ako se osvoji s oružjem u ruci. „Materija” za kojom se traga u hermetičkoj tradiciji često se identifikuje sa „kamenom” (kod Ešenbaha, a i kod drugih autora, „kamen” je gral); druga operacija koju opisuje Bazilius Valentinus ima za cilj da u ovoj materiji pronađe, zajedno sa pepelom *orla*, i krv *lava* – dva simbola jasnog značenja koji su karakteristični i za gibelinsko-viteški ciklus.[100]

2) U srednjovekovnim, kao i u kasnijim hermetičkim tekstovima, osnovno značenje simbolizma kralja je usko povezano sa zlatom. Ova veza potiče još iz drevne egipatske tradicije. Jedna od drevnih faraonskih titula bila je „Horus sačinjen od zlata” – ako se kralj Hor (bog Horus) javljao kao inkarnacija sunčevog boga obnovitelja, to što je sačinjen od zlata izražavalo je njegovu besmrtnost i neiskvarivost, ali nadtradicionalno aludira i na primordijalno stanje, na doba koje je kod raznih naroda bilo obeleženo upravo tim metalom.[101] Tako se i u hermetici termini *zlato* (metal), *Sunce* i *kralj* javljaju kao sinonimi. Osim toga, razvoj *Opus Hermeticum* često se predstavlja u obliku bolesnog kralja koji ozdravlja, kralja ili viteza koji leži u kovčegu ili je zatvoren u grob i vaskrsava, oronulog starca kome se vraća snaga i mladost, kralja ili visoke ličnosti koja je pogođena, žrtvovana ili ubijena, da bi potom zadobila još uzvišeniji život i moć veću od bilo koje druge koja joj je ikada prethodila. Reč je o motivima analognim onima iz misterije grala.

3) U srednjovekovnim hermetičkim tekstovima veoma se često pominje Saturn, koji je, kao i Oziris, bog zlatnog doba, doba koje je, kao što je poznato, povezano sa primordijalnom tradicijom. Dosta je značajan naslov manjeg dela Huginusa a Barma: *Kraljevstvo Saturna pretvoreno u zlatno doba*.[102] Tema primordijalnog stanja koje treba ponovo probuditi

[99] C. Della Rivera, *Il mondo magico degli heroi*, cit., str. 14.

[100] B. Valentino, *Azoth* (u Biblioteca Chemica Curiosa, II tom, str. 214). C. Della Rivera (*Il mondo magico*, str. 168) među elementima „herojskog” ostvarenja ukazuje na nepobedivost, dostizanje sličnosti sa „strašnim lavom” i sa bogom, koga na zemlji slave „kraljevski učenici uzvišenog Jupitera”.

[101] Uporedi A. Moret, *Du caractère religieux de la roxauté pharaonique*, Paris, 1902, str. 21-23.

[102] Huginus à Barmà, *Il regno di Saturno trasformato in Età dell'Oro*, priredio Stefano Andreani, Edizioni Mediterranee, Roma, 1986. (napomena priređivača)

u hermetizmu dobija oblik proizvodnje zlata putem pretvaranja Saturnovog metala, odnosno olova, u kome se ono skriva. Na jednom hijeroglifu Bazilijusa Valentinusa vidi se Saturn okrunjen složenim simbolom koji predstavlja hermetičko delovanje u celosti. Ispod Saturna nalazi se znak sumpora, znak koji je simbol vaskrsenja, odnosno Feniksa.[103] Po Filaletu, *mudraci* pronalaze elemenat koji im je potreban u „Saturnovoj rasi" kada je dodat *sumpor* koji je nedostajao[104] – po ključu koji pruža dvostruki smisao grčkog pojma ????? koji može da znači ili „sumpor" ili „božanstvo". Dalje, sumpor se često izjednačava sa *plamenom*, koji je u hermetizmu aktivni i živototvorni princip. U helenskim tekstovima nailazi se na motiv *svetog crnog kamena* čija je moć jača od svake čarolije, ali koji, da bi zaista mogao da bude „naše zlato", odnosno „Mitras", i da bi mogao da stvara „veliku mitrističku misteriju", mora da ima pravu moć ili „lek pravog delovanja".[105] To je drugi način da se objasni misterija ponovnog buđenja i reintegracije. Postoje i dalje paralele sa gralskim temama: simboli primordijalnog kraljevstva i „kamena" koji očekuje mušku i božansku moć (sumpor=božansko) da bi mogao da se prikaže kao „zlato" i kao „kamen mudrosti" koji ima moć leka koji uništava svaku „bolest".

4) Na osnovu izloženog mogao bi se tumačiti i misteriozni pojam *lapsit exilis*, koji Ešenbah koristi za gral, i kao *lapis elixir*, priznavajući sličnost između grala i „božanskog" ili „nebeskog kamena" hermetike, koji je imao i vrednost eliksira, principa koji obnavlja, koji daje večni život, zdravlje i pobedu. Kao što je pomenuto, ovo je Palgenova teza,[106] i ona bi se mogla dalje razvijati. – Kada se u tekstu sačuvanom u *Kitâb-el-Foshul* kaže: „Ovaj kamen vam govori, a vi ga ne razumete; on vas zove, a vi mu ne odgovarate. O čuda! Kakva gluvoća vam zatvara uši! Kakvo pijanstvo vam guši srca!",[107] to nas podseća na gralu svojstveno „pitanje" koje heroj isprva ne razume, ali potom ipak postavlja, ostvarujući tako svoj zadatak. Hermetički filozofi traže svoj „kamen" isto tako kao što vitezovi traže gral, nebeski kamen. Kada Zaharija piše: „Naše telo, koje je naš skriveni kamen, ne može da bude upoznato niti viđeno bez inspiracije... a bez ovog

[103] J. Evola, *La tradizione ermetica*, cit., deo prvi, §71.

[104] A. J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1758, str. 451. Zakaria (*Philosophie naturale des métaux*, Bibl. Philos. Chymiques, Paris, 1741, II tom, str. 512) sumpor naziva „prvim agensom", a Perneti (str. 534) ga opisuje kao „volju". Uporedi Filalet, *Introitus apertus ad occlusum Regis palatium*, 1645, XI, str. 9.

[105] M. Berthelot, *Collection*, cit., II tom, str. 114, 265.

[106] R. Palgen, *Der Stein der Weisen*, Breslau, 1922.

[107] Tekst u M. Berthelot, *La chimie*, cit., III, str. 116-117.

tela naša nauka je uzaludna”,[108] on ponovo iznosi, kao i brojni autori, temu nevidljivosti i skrivenosti grala, rezervisanog za one koji su pozvani ili koje do njega dovode srećan slučaj ili inspiracija. Zatim, stav da motiv da „kamen nije kamen” treba shvatiti u „mističnom, a ne fizičkom smislu”, i koji potiče iz helenskog perioda, provlači se kroz brojne hermetičke tekstove i podseća na nematerijalnu prirodu grala koji, prema već citiranim autorima, nije ni od zlata, ni od roga, ni od kamena niti od neke druge materije. U jednom arapskom hermetičkom tekstu potraga za kamenom na najznačajniji mogući način sjedinjuje se sa temom brda (Montsalvat), žene i muškosti. „Kamen koji nije kamen niti ima prirodu kamena”, zapravo se može pronaći na vrhu najviše planine. Iz njega se može dobiti *arsen*, odnosno muškost (zbog dvoznačnosti grčkog termina αρσενιχόν arsen u hermetičkoj tradiciji često predstavlja simbol muškog principa, kao sinonim aktivnog sumpora koji treba dodati Saturnu).[109] Pod arsenom se nalazi njegova „mladenka”, *živa*, sa kojom se on sjedinjuje.[110] Ali na to ćemo se već vratiti. Za sada ćemo zaključiti rekavši da se, prema jednom od njegovih najčešćih motiva, hermetičko „kraljevsko umeće” susreće u „kamenu”, koji se često identifikuje sa Saturnom, koji sadrži Feniks, eliksir, zlato ili „našeg kralja” u latentnom stanju, i da se „čudna i strašna misterija prenesena učenicima kralja Hermesa” i „herojima” koji treba da sebi prokrče put do „zemaljskog raja” kroz „oštru borbu”, sastoji u uništenju ovog latentnog stanja, često nazvanog „smrt” ili „bolest” ili „nečistoća” ili „nesavršenstvo”, kroz operaciju inicijacijskog karaktera.

5) Skrenimo na kraju pažnju i na *mysterium coniuctionis*. Jedinstvo „muškarca” i „žene” još prema učenju preuzetom iz helenskih tekstova[111] predstavlja osnovni deo hermetičkog dela. „Muškarac” je Sunce, *sumpor*, *plamen*, *arsen*. Taj princip od pasivnog mora da postane „živ i aktivan”, a da bi se to postiglo potrebno je da se on spoji sa ženskim principom, nazvanim „Žena filozofa hermetičara”, „Izvor” ili „Božanska voda” – a u metalurškom simbolizmu mora da se spoji sa *živom*. Ovde postaje jasnije skriveno značenje koje *žena* ima u raznim delima viteške književnosti, kao i Vernika Ljubavi. Prema rečima Dela Rivere,[112] ona je povezana sa „drugim Drvetom života”, koje vlada „prirodnim (olimpijskim) blažen-

[108] Zaccaria, *Philos. Nat. Des métaux*, cit., str. 502.

[109] M. Berthelot, *Collection*, cit., II, str. 417 (tekst): „Pod pojmom *arsenika* je zagonetno skrivena muškost.”

[110] Tekst u M. Berthelot, *Collection*, cit., III, str. 282; up. *Libro di Crates.*

[111] M. Berthelot, *Collection*, cit., II, str. 147.

[112] C. Della Rivera, *Il mondo magico*, cit., str. 92.

stvom duha i besmrtnošću tela Heroja"; često odgovara i „Vodi života". Dalje, hermetičko učenje ukazuje i na njenu opasnu stranu koja deluje na destruktivan način kao i gral, kao koplje ili drugi mač, za onoga koji se s njom sjedinjuje a da pri tom nije sposoban da prevaziđe sopstveno „zlato" ili „plamen" – odnosno princip ličnosti i „herojske" sile – svoje prirodno ograničenje. Venčanje, odnosno sjedinjenje sa ženom, nanosi štetu, ukoliko mu ne prethodi „pročišćenje".[113] Živa, ili *žena mudraca*, dok je „Voda života" nosi osobine „munje", „plamenog otrova koji rastvara sve", koji „pali i ubija sve", tako da na „Plamen mudraca" koji ona pokreće treba primeniti simbolizam korišćen i u gralskom ciklusu – *mač, koplje, sekira*, sve ono što lomi i ranjava.[114]

U ovom kontekstu su zanimljive alegorije koje sadrži jedno hermetičko-rozenkrojcersko delo. Ovde treba razmotriti dve tačke. Pre svega neka iskušenja na koja se upozorava: „Bolje je pobeći nego se suočiti sa onim što prevazilazi sopstvene snage", gde pobeđuju samo *ratnici* i oni koji su se, verujući da ne mogu ništa, pokazali oslobođenim od *ponosa*. Nakon toga se govori o „Izvoru", pored koga se nalazi *lav*, koji iznenada zbrabi goli *mač* i lomi ga, a smiruje se tek kada mu golubica donese maslinovu grančicu koju proguta.[115] *Lav, mač* i *golubica* pripadaju simbolizmu grala. Mač, odnosno čistu ratničku silu, lomi oslobođena moć vezana za „Izvor". Kriza je prevaziđena tek kroz *golubicu*, koja je takođe Dijanina sveta ptica (Dijana je jedno od hermetičkih imena za *ženu mudraca*), dok se u romanima o gralu ona ponekad povezuje sa misterijom obnove snage samog grala. Još jednom imamo aluziju na realizaciju udaljenu od obične muškosti i „krize kontakta".

Ovde se ne treba baviti raznim fazama hermetičkog delovanja (u tom cilju još jednom podsećamo na delo koje smo već citirali). Potrebno je samo ukazati na dva osnovna simbola koja obeležavaju njegovo krajnje ostvarenje. Prvi je *Rebis*, odnosno androgin, koji se zasniva na erotičnom simbolizmu i na simbolizmu „tajnog venčanja"; već smo ga susreli kod templara i Vernika Ljubavi. Drugi je crvena boja, kraljevska boja (govori se i o imperatorskom purpuru), koja je iznad bele boje kojom se obeležavala preliminarna, ekstatična faza i, moglo bi se reći, „mesečeva" faza Dela (u njoj je – kaže se – žena ta koja dominira), faza koju treba pre-

[113] J. V. Andreae, *Chemische Hochzeit Christiani Rosenkreuz*, Strassburg, 1616.

[114] Uporedi A. J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, cit., str. 138, 236, i drugi tekstovi u J. Evola, *La tradizione ermetica*, §§1-2.

[115] J. V. Andreae, *Chemische Hochzeit*, cit., gl. III, str. 36, 50.

vazići. Crveno odgovara inicijacijskom kraljevskom dostojanstvu. Paralelni simbol za celinu Dela, koji koristi Filalet, jeste „pristup zatvorenoj kraljevoj palati”, gotovo kao suprotnost pristupu zamku Monsalvače, kao što je moć ozdravljenja *kamena* i hermetičko-alhemijskog eliksira gotovo paralela ozdravljenju i buđenju palog kralja grala i drugim odgovarajućim simbolima.

Posle ovog poređenja, postavlja se pitanje u čemu je značenje hermetičke tradicije na Zapadu. Ovde treba ponoviti ono na šta smo već skrenuli pažnju. *Ars Regia*, *kraljevsko umeće,* svedoči o tajnom putu inicijacije, čiji se muški, „herojski” i sunčev karakter ne dovodi u sumnju. Ali, za razliku od svega onoga što na nebu grala i u carskoj sagi odražava isti duh (osim veza sa primordijalnom tradicijom), nedostaje joj „angažovani” karakter. Želimo da kažemo da ne treba pretpostaviti da postoji neka precizna veza hermetičkih sledbenika sa militantnim organizacijama, kao što su gibelinsko viteštvo i Vernici Ljubavi. Nedostaje, dakle, svaki pokušaj direktnog uplitanja u igru istorijskih sila u cilju ponovne uspostave kontakta između date političke moći i nevidljivog „centra”, bližeg određenja onog trascendentnog dostojanstva koje je gibelinizam povratio suverenu putem *misterije*, ponovnog uspostavljanja jedinstva „dve moći”. Svedočenje svojstveno tradiciji o kojoj je reč odnosi se, dakle, samo na posebno unutrašnje dostojanstvo kome je težio niz individua koji su tako sačuvali drevno nasleđe od sumraka srednjovekovne civilizacije i *Sacrum Imperiuma*, od humanističkog raslojavanja tradicije Vernika Ljubavi, od kontaminacije naturalizma, humanizma i laicizma svojstvenih vremenima koja su usledila. Zbog toga se „naše *zlato*”, mrtvac koga treba vaskrsnuti, sunčev Gospodar dvostruke moći i tako dalje, u hermetičkoj tradiciji u suštini javljaju kao simboli unutrašnjeg dela – nevidljivi kao „centar” i „drugi raj” do koga su „heroji” i Dela Rivera težili da prokrče put.

Osim toga, posle renesanse i reformacije vidljivi vladari su sve više ostavljali utisak tek prolaznih vođa lišenih višeg pomazanja i transcendentnog autoriteta, bez ikakve sposobnosti da predstave ono što se u gibelinizmu zvalo „Melhisedekovom kraljevskom religijom”. I ne samo da monarhije propadaju i da više ne postoji „duhovno viteštvo”, već i samo viteštvo propada jer su se vitezovi pretvorili u vojnike i zvaničnike u službi naroda i njihovih političkih ambicija. Izgleda da je u tom periodu za prenos tradicije najviše odgovarala upravo „hermetička” forma u opštem smislu ovog pojma koja aludira na sve ono što je nedokučivo i sibilsko. Ta forma, kao što smo rekli, koristila je metalurški i hemijski žargon, sa svo-

jim neobičnim i zbunjujućim kombinacijama, znacima, operacijama i mitološkim napomenama.[116] Zahvaljujući njoj „pokrivanje" je bilo savršeno; a budući da je sa druge strane hermetička tradicija pošla od prethišćanskih autonomnih formi, zbog ova dva razloga nije došlo do sukoba sa ortodoksnim katoličanstvom, iako je sa njim imala mnogo manje dodirnih tačaka nego sa Danteovim ezoterizmom ili ezoterizmom Vernika Ljubavi.

Tek u kasnijim formama pre svega rozenkrojcerske hermetike stvari u izvesnoj meri dobijaju drugačiji izgled i dolazi do neke vrste trenutnog izranjanja tajne tradicije u istoriji, ponovne pojave za kojom je, međutim, morao da usledi konačni nestanak.

28. Gral i rozenkrojceri

Rozenkrojcerstvo je teško izolovati od hermetizma, bar u smislu da hermetizam u svojim osnovnim postavkama može da se razmatra nezavisno od rozenkrojcerstva, dok suprotno nije moguće, jer ono što se zna o rozenkrojcerstvu ukazuje nam da su na njega snažno uticali elementi i simboli hermetizma.

U istorijskom kontekstu, rozenkrojcerstvo treba posmatrati kao jednu od tajnih struja koje su usledile posle uništenja templara, od kojih su neke već postojale u povoju pre ovog događaja, ali su se definisale i organizovale prvenstveno posle njega, kao podzemni nastavljači iste tendencije. To ukazuje na razliku u odnosu na hermetizam, koji je, kao što smo rekli, izgleda postojao u nepromenjenom obliku i pre i posle događaja koji su obeležili srednjovekovni pokušaj rekonstrukcije tradicije. Druga distinkcija ogleda se u tome da rozenkrojcerstvo preuzima kao polaznu osnovu za ezoterično tumačenje mnoge elemente hrišćanstva, kao i elemente iz literature Vernika Ljubavi i romantične trubadurske tradicije, gde je ruža simbol od posebnog značaja. Pojam koji opisuje rozen-

[116] U našoj već pomenutoj knjizi već smo pokazali da je alhemija, shvaćena kao umeće pretvaranja metala u zlato i spravljanja eliksira putem fizičkih procesa, bila samo rezultat nerazumevanja pojedinih laika koji su metalurški simbolizam *kraljevskog umeća* tumačili materijalistički; i samo se njima pripisuje alhemija koju istoričari umetnosti smatraju praznovernom i infantilnom hemijom. To, međutim, ne znači da su pojedine ličnosti, na osnovu moći povezanih sa hermetičkom realizacijom, proizvodile određeni niz neobičnih fizičkih fenomena, kako na polju eksperimentisanja sa pravim metalima tako i na polju takozvane spagirične medicine, što je moguće, i u tom slučaju nema nikakve veze ni sa nerazumevanjem alhemičara na koje smo upravo skrenuli pažnju, niti sa bilo kojim dostignućem moderne nauke.

krojcerstvo: Ruža + Krst, sam po sebi otkriva ovu vezu, zbog koje pokret ima manje originalan karakter od grala kod koga osnova predstavlja nordijsko prethišćansko jezgro, kao i hermetičko, gde osnovu predstavlja mediteransko pagansko jezgro.

Sa duhovne tačke gledišta, „rozenkrojc" – kao i „Buda" ili „prezviter Jovan" ili „Vitez sa dva mača" – u suštini jeste naziv koji obeležava određeni stepen unutrašnjeg ostvarenja. Pojam treba objasniti na osnovu univerzalnog simbolizma, a ne samo specifično hrišćanskog. Prema toj simbolici, krst predstavlja susret uspravnog, izraženog vertikalom |, sa zemaljskim stanjem, izraženim horizontalom —. Ovaj susret (+) se u najvećem broju slučajeva dešava u smislu zastoja, neutralizacije, pada („raspeće trascendentnog čoveka u materiji", kao što su se izražavali gnostici i manihejci). Kod posvećenika reda, naprotiv, on se razvija potpunim ovladavanjem mogućnostima ljudskog stanja, koje izgleda kao da se transformiše, i upravo taj razvoj, shvaćen kao otvaranje, širenje i cvetanje, obeležen je ružom koja se u rozenkrojcerskom simbolu otvara u centru krsta, odnosno na mestu ukrštanja vertikalnog smera sa horizontalnim.[117] Pravim rozenkrojcerima treba smatrati ličnosti koje su međusobno ujedinjene kroz identitet takvog ostvarenja. Organizaciju kojoj su pripadali treba smatrati izvedenom i prolaznom.

Izgleda da se početak delovanja rozenkrojcera može smestiti u drugu polovinu XIV veka i da je rođenje osnivača ili legendarnog reorganizatora reda, Kristijana Rozenkrojca, godine 1378. bilo samo simbol prve organizacije ove struje. Razne epizode iz života Rozenkrojca imale su, izgleda, simbolički značaj: on je proveo *dvanaest* godina u manastiru, potom je putovao na Istok, gde je bio uveden u pravo znanje. Videli smo da je još Fridrih II skrenuo pažnju na misteriozno orijentalno poreklo njegove „Ruže". Stoga bi moglo da se radi o spajanju hrišćanskog asketskog učenja (Rozenkrojc u manastiru) putem višeg znanja, koje su još uvek čuvale neke tajne organizacije sa Istoka (arapsko-persijske). Kristijan Rozenkrojc, vrativši se na Zapad, proteran je iz katoličke Španije jer je bio osumnjičen za jeres, zatim se naseljava u Nemačkoj, svojoj domovini, i zbog toga je interesantna sledeća aluzija: Rozenkrojcevo rodno mesto je u Nemačkoj „a ipak ga nema na geografskim kartama". On prenosi svoje znanje dosta uskoj grupi ljudi. Povukavši se u jednu pećinu, koja mu je

[117] Uporedi J. Evola, *La tradizione ermetica*, cit., prvi deo, §10. Pošto vertikala označava muško, a horizontala žensko, objedinjeni simbol krsta u vidu aktivnog spajanja dva principa ima smisao koji se ne razlikuje od smisla „magičnog venčanja" i androgina.

kasnije postala i grob, on izražava želju da njegov grob ostane nepoznat sve dok ne kucne čas, odnosno tek 120 godina posle njegove smrti. Pošto je Rozenkrojc navodno umro 1484. godine, otkrivanje pećine i njegovog groba trebalo bi da se dogodi 1604. godine, a to je manje-više period u kome rozenkrojcerstvo počinje da se širi i na izvestan način doživljava istorijski procvat, „kao da je bukvalno izašlo iz zemlje."[118] Pomenuti period u ovoj simboličnoj priči verovatno može da aludira na period podzemne reorganizacije, dok se u periodu od 1604. do 1648. godine, kada su, prema tradiciji, rozenkrojceri definitivno napustili Evropu, može uočiti pokušaj da se *ostvari određujući uticaj na istorijsku klimu* Zapada buđenjem osećaja određenih „prisustava", kao i ponovnim prizivanjem simbola nevidljivog kraljevstva. Broj spisa o rozenkrojcerima koji su objavljeni u tom periodu je zadivljujući; putem neke vrste kolektivne sugestije, iako se nije znalo ništa precizno o njima, rozenkrojceri su postali mit i zanimljivi za najrazličitiju literaturu *pro* ili *contra* njih, sve dok u određenom trenutku tako živ interes nije nestao istom brzinom kojom se i probudio; više-manje kao što se krajem XII i početkom XIII veka dogodilo sa gralskom književnošću.

Najvažniji dokumenti rozenkrojcera su već pomenuta *Allegemenine Reformation* koju upotpunjuje *Confessio fraternitatis Rosae Crucis*, *ad eruditos Europae* (Cassel, 1615), i takozvani manifesti rozenkrojcera, od kojih je jedan objavljen u Frankfurtu, a dva u Parizu u periodu između 1613. i 1623. godine.[119] Osnovne tačke koje se mogu izvući iz ovih spisa, kada se odbace neautentični i prikrivajući delovi, manje-više se svode na sledeće:

1) Postoji „Bratstvo" bića koja „vidljivo i nevidljivo borave" u gradu ljudi. „Bog ih je prekrio oblakom da bi ih zaštitio od zloće njihovih neprijatelja". *Alumbrados* i „Nevidljivi" su zato pozvani u Španiju, a potom i u Francusku – što se odnosi na trascendentno biće tih zagonetnih ličnosti zbog koga su one upravo „rozenkrojceri". Niko ne može da komunicira sa njima ako ga na to pokreće tek puka radoznalost. Ali odnos se uspostavlja automatski i upisuje u „knjigu našeg Bratstva" putem „namere

[118] Legenda o Kristijanu Rozenkrojcu nalazi se u anonimnom spisu, objavljenom 1614. godine i ponovo 1615. godine, koji se naziva *Allgemenine und generale Reformation der gantzen weiten Welt*, posebno u delu koji se zove *Fama fraternitatis oder Brüderschaft des hochlöblichen Ordens des R+C.* Uporedi takođe M. Poce, *Alchimia e alchimisti,* Roma, 1930., str. 136.

[119] Pozvaćemo se na manifeste rozenkrojcera koji se nalaze kod Lenglet du Fresnoy, *Histoire de la philos. Hermét.*, cit., I, str. 376, 372-373. Za kompletan pregled izvora vidi J. S. Semler, *Unparteiliche Sammlung zur Geschichte der Rosenkreuzer*, Leipzig, 1786-1788.

spojene sa stvarnom voljom čitaoca", a prema manifestima rozenkrojcerima je to jedino sredstvo „koje nas upoznaje sa njima i njih sa nama". Putem otkrovenja – kao i u gralskom redu – rozenkrojceri prepoznaju one koji su dostojni da budu deo njihovog reda i koji, nakon što su upisani u njega, mogu da budu rozenkrojceri, a da to i ne znaju.

2) „Rozenkrojc", kao što smo rekli, u suštini predstavlja stepen inicijacije i funkciju, a ne osobu kao takvu. Tako se kaže da „rozenkrojc" neće biti pod uticajem pojava u prirodi i njenih potreba, bolesti i starosti, da on u vremenu živi kao što je živeo na početku sveta i kao što će živeti na kraju vekova. Red je postojao i pre sopstvenih osnivača i organizatora – Rozenkrojc je (prema nekima) Solomon. U stvari, kada „rozenkrojc" poželi da umre – da izađe iz ljudskog oblika – bira osobu koja je u stanju da ga nasledi, odnosno da preuzme njegovu funkciju, koja se na taj način produžava neizmenjena. Ta osoba preuzima isto ime kao i njen prethodnik. Vođa reda je misteriozni *Imperator*, čije ime i sedište treba da ostanu nepoznati. Jedan spis izašao 1618. godine, *Clipeum Veritatis*, iznosi sled rozenkrojcerskih imperatora; između ostalih to su Set – čija nam je simbolička uloga već poznata iz gralskog ciklusa – zatim Enoh i Ilija, odnosno proroci „koji nikad nisu umrli" i koji se ponekad prikazuju u funkciji misterioznih sledbenika.

3) Smatralo se da rozenkrojceri nose „odeću" iz zemalja u koje putuju ili u kojima borave – što znači da moraju da odaberu spoljašnji način pokazivanja prilagođen mestu i ambijentu u kome nameravaju da deluju. Bez knjiga i znakova oni mogu da govore i podučavaju jezike svih zemalja u kojima žele da obelodane svoje prisustvo da bi odvukli ljude od greha i smrti. Ovde se alegorijom aludira na takozvani „dar jezika", na mogućnost prevođenja i „saopštavanja" kroz pojmove svake pojedine tradicije jedinstvenog primordijalnog učenja. Zapravo, znanje koje imaju rozenkrojceri ne smatra se novim – ono je primordijalno znanje, „svetlost koju je Adam dobio pre pada". Stoga to znanje ne može ni da se suprotstavi niti da se uporedi sa bilo kojim mišljenjem ljudi (*Confessio fraternitatis*). Rozenkrojceri neprekidno pomažu svetu, ali na nevidljiv i neprocenjiv način (Menapius).

4) Restauracija *kralja*, ovaj temeljni motiv grala i hermetizma, postaje i centralna tema teksta *Chemische Hochzeit Christinai Rosenkreuz anno 1459* (Strasburg, 1616), gde najrazličitije avanture, raspoređene u sedam dana, alegorijski prikazuju sedam stupnjeva ili stadijuma inicijacije. Poslednjeg dana izabranici su posvećeni „Vitezovi Zlatnog kamena –

eques aurei lapidis". U ovoj knjizi se između ostalog opisuje i putovanje do *kraljevog* boravišta; zatim sledi misterija vaskrsenja suverena, misterije koja se značenjski transformiše u konstataciju da *kralj* već živi i da je budan: „mnogima je čudno što je vaskrsnuo, *jer su bili ubeđeni da je na njih bio red da ga probude*" – aluzija na ideju da je princip kraljevske funkcije u njegovoj metafizičkoj suštini postojan i da ga ne treba brkati sa ljudskom kreacijom, niti sa delovanjem onoga ko bi mogao da ga iskoristi kroz ponovno pojavljivanje u istoriji. Uz bok vaskrslog kralja, nalazi se Rozenkrojc, koji će u njemu morati da prepozna „sopstvenog oca" i koji nosi isti znak kao i templari i Parsifalov brod: belu zastavu sa crvenim krstom. A tu je i gralska ptica, golubica. Vitezovi Zlatnog kamena zaklinju se na vernost vaskrslom kralju, odnosno kralju koji se ponovo pojavljuje.[120] Formula koja se pojavljuje u drugom tekstu, kojom se traži učestvovanje u misteriji Rozenkrojca, odgovara u potpunosti motu templara: „Ne nama, već Tvom imenu, samo Tebi, Bože, o Vrhovni, dajemo slavu, za veki vekova".[121]

5) Slika sedišta rozenkrojcera i njihovog Imperatora opet odgovara slici predstavi „centra": to je „sunčeva tvrđava", „planina u centru sveta", istovremeno „daleka i bliza, „palata Duha na kraju sveta, na vrhu visoke planine, okružena oblacima" – kopija Montsalvata. Ovde možemo da ukažemo na neke karakteristike u rozenkrojcerskim tekstovima: međupovezanost dve tradicije je dovoljno vidljiva, kao što je vidljivo i da se potraga za misterioznim *centrom* povezuje, kao u legendi o gralu, sa iskušenjima i inicijacijskim iskustvima sa „herojskim" elementima.

Prema *Pismu F. G. Menapiusa, 15. jul 1617. godine,*[122] rozenkrojceri žive u zamku sagrađenom na steni, u zamku koga na vrhu okružuju obla-

[120] *Chemistiche Hochzeit Christiani Rosenkreuz*, cit., gl. VII, str. 127. Ovde bi se mogla izneti jedna varijanta teme o gralu, u obliku osobe „zapale u greh nakon što je videla Veneru bez vela", koja je zbog toga osuđena da čuva jedna vrata sve dok ne dođe onaj koji je počinio isti greh, koji će onda i sam preuzeti tu funkciju. Upravo to se dešava Rozenkrojcu, koji je želeo da oslobodi čuvara, a koji sam neće biti oslobođen „pre svadbenog slavlja sledećeg kraljevog sina",

[121] Tajni „kamen" takođe igra značajnu ulogu u rozenkrojcerskom tekstu Sincerus Renatusa, Die *wahrhafte und volkommene Bereitung des philosophischen Steins der Bruderschaft aus dem Orden des Golden – und Rosenkreuzes* (Brasalu, 1710.). Osim toga, u ovom spisu su izložena pravila reda, reda čije je obeležje „kamen" (kao gralski vitezovi kod Ešenbaha) ili ruža (Vernici Ljubavi). Svaki član ovog reda koristi kamen koji ne sme nikom da pokaže; kamen ima moć da obnovi viteza, a ta transformacija se potvrđuje svaki put kada se rozenkrojcer preseli u drugu zemlju (§§ 26, 45).

[122] Sincerus Renatus, *Die wahrhafte*, cit., § 52.

ci, a na dnu voda, dok se u njegovom centru nalaze zlatni skiptar i izvor iz koga teče Voda života. Da bi se stiglo do ovog zamka potrebno je prvo proći kroz jedan toranj, zvani „nesigurni toranj", zatim kroz drugi, „opasni toranj", potom se uzverati do stene i dotaći skiptar. Tada će se pojaviti Devica da bi povela viteza. Oblaci nestaju, zamak postaje vidljiv, a izabranik postaje pripadnik „nebeskog i zemaljskog" plemstva.

Ovde se može osvrnuti i na spis *Gründlicher Bericht von dem Vorhaben, Gelegenheit und Inhalt der löbl. Bruderschft des R+C (*Frankfurt, 1617) gde je zapisano: „Usred sveta" uzdiže se planina, „daleka i bliza, sa najvećim blagom i demonskim zlom. *Put koji vodi do nje može se pronaći samo sopstvenom snagom.* Molite i tražite oko puta, sledite vodiča koji nije zemaljsko biće i koji se nalazi u vama iako ga ne poznajete. On će vas odvesti u pola noći (uporedi „Ponoćno sunce" iz Klasičnih misterija). Biće vam potrebna hrabrost kao u heroja... Čim ugledate zamak stene će zadrhtati od olujnog vetra. Napašće vas tigrovi i zmajevi. Zemljotres će sravniti sve ono što je vetar poštedeo, a moćni plamen će progutati svaku zemaljsku tvar (uporedi iskušenja u Oholinom zamku). U zoru će se sve smiriti i ugledaćete blago". Ovo blago, kao i „kamen" hermetizma, ima moć da pretvara u „zlato", odnosno da u čoveku ponovo probudi primordijalno „sunčevo" stanje. Ono vraća zdravlje. „Ipak niko na svetu ne sme da sazna za njegovo posedovanje". Pošto pronađete blago „morate da se okrenete i naći ćete nekoga ko će vas pridružiti Bratstvu i ko će vam u svakoj prilici biti vodič".[123]

6) Rozenkrojceri nisu oklevali da osude „psovače sa Istoka i sa Zapada", očigledno aludirajući na sledbenike islama i katolike. Takođe su tvrdili da su oni nameravali da „pretvore u prah trostruku papinu dijademu" da bi za sebe prigrabili višu „pravovernost" i duhovnu moć. Veza sa trostrukom papskom krunom koja se ovde ističe, takođe nije oslobođena posebnog značenja, budući da se upravo ta dijadema nalazi među simbolima koji se odnose na „kralja sveta" i na njegovu funkciju,[124] koju je po rozenkrojcerima poglavar Katoličke crkve prisvojio i čiji bi pravi predstavnik bio njihov *Imperator*. Ove zagonetne ličnosti rozenkrojceri] tvrdile su da je Evropa trudna i da treba da rodi moćno dete: osim toga govorili su o „rimskom" Imperatoru, „Gospodaru Četvrtog carstva", za koga su tvrdili da može da pruži nepresušna blaga. U već citiranom rozenkrojcerskom tekstu *Allgemeine Reformation der gantzen weiten Welt*, kao

[123] P. Sédir, *Histoire et doctrines de Rose-Croix*, Paris, 1923., str. 125.
[124] Uporedi R. Guenon, *Le roi du monde,* cit., IV.

i u *Fama fraternitatis*, osnovna ideja jeste da je misija rozenkrojcera da deluju – pre nego što nastupi „kraj sveta" – u cilju opšte obnove u znaku njihovog misterioznog *Imperatora*.

Pošto su se u Parizu pojavila dva poslednja rozenkrojcerska manifesta, i nakon što je izbio Tridesetogodišnji rat i završio se Vestfalskim ugovorom koji je zadao poslednji udarac stvarnoj moći preživelog Svetog rimskog carstva, poslednji pravi rozenkrojceri navodno su napustili Evropu i obreli se u „Indiji",[125] koju verovatno treba shvatiti kao onu istu simboličnu Indiju, pripojenu kraljevstvu prezvitera Jovana, gde su se, kao što smo već videli, preselili Montsalvače, gral i njegovi vitezovi. „Kraj sveta" o kome su govorili rozenkrojceri verovatno se odnosio samo na kraj jednog sveta, odnosno jednog civilizacijskog ciklusa, na isti način na koji je apokaliptička vizija razularenosti bića Goga i Magoga iz carske sage bila samo preobražaj „demonstva mase", koje je u modernom dobu, posle Francuske revolucije i pada najvećih dinastičkih evropskih tradicija, morala da dobije impresivnije dimenzije.

Što se tiče misije pravih rozenkrojcera u već pomenutom sedamnaestom veku, ona se verovatno ograničila na stvaranje, ne bez precizne „eksperimentalne" namene, direktnim putem, „inspirisanjem" raznih autora, izvesne buke, uzburkavanja okoline, bez ikakve militantne namere. Sve ovo zapravo navodi na mišljenje da rozenkrojceri nikada nisu predstavljali materijalnu organizaciju „angažovanu" na političkom planu, koju je kao takvu moguće uočiti i preduzeti nešto protiv nje; kao i da su oni zapravo ostali nevidljivi, izvan mita čiji su predmet postali (jedan od naziva njihove grupe bio je uostalom „Zbor nevidljivh"). Izgleda da su rozenkrojceri iz svog eksperimenta izvukli negativan odgovor, što ih je navelo na „odlazak". Nije isključeno da je tome doprinela i deformacija izvesnih ideja, koje su zbog okruženja bile osuđene da trpe, tako da su stvarale suprotan efekat u odnosu na željeni. U delu izvesnog Valentina Andree, kao i u delima drugih autora koji se bave rozenkrojcerstvom, jasno je uočljiva naglašena tendencija da se rozenkrojcerska averzija prema Katoličkoj crkvi koristi u *protestantskom i iluminističkom* smislu,[126] što je izazvalo jedan od najozbiljnijih nesporazuma i najopasnijih devijacija –

[125] Tradicija vezana za odlazak poslednjih pravih rozenkrojcera nalazi se u gorenavedenom Renatusovom tekstu, kao i u spisu: Neuhaus, *Avertissement pieux et très utiles des Frères de la Rose-Croix, à sçavoir s'il y en a? Quels ils sont? D'où ont pris ce nom? Et à quelle fin ond espandu leur renommée?* (Paris, 1623).

[126] Uporedi F. A. Yates, *L'Illuminismo dei Rosa-croce*, Torino, 1976. (napomena priređivača)

iste one koje su navele tevtonske prinčeve da izdaju svetovnu ideju carstva u trenutku njihovog luteranskog oslobađanja od Rima. Upravo zbog ove involucije, umesto da prevaziđe nesavršenu, „mesečevu" duhovnost koju predstavlja crkva i zameni je višom formom, bližom trascendentnom kraljevskom dostojanstvu grala, savremeno vreme nije umelo da se takve duhovnosti oslobodi drugačije osim prelaskom u polje iluminističkog racionalizma, liberalizma i laičke kulture, što predstavlja skoro demonski preokret gibelinizma.

U modernoj epohi zapravo se često nalazimo pred slučajevima inverznog korišćenja „misterije". To što je u sopstvenom sedištu i u prethodno vreme uvek bila aristokratska privilegija i osnova za apsolutnu i zakonitu vlast s visina, pretvara se u oružje jeretika, propalih sila koje izviru odozdo protiv preostalih hijerarhija, protiv autoriteta crkve, a zatim i protiv autoriteta predstavnika tradicionalnih političkih organizacija. Ali o tome ćemo govoriti u sledećem poglavlju.

U skorije vreme hermetizam i rozenkrojcerstvo su inspirisali razne sekte i autore koji su se sami proglasili predstavnicima tih tradicija, manje-više u vezi sa teozofijom, okultizmom, antropozofijom i sličnim proizvodima savremenog, pseudospiritualističkog odstupanja.[127] Mnogi su fatalistički skloni da pomisle na neku od ovih sekti čim se izgovori reč „hermetički" ili „rozenkrojcerski". Ipak, to ne isključuje da je istina negde drugde, odnosno da sekte o kojima je reč nemaju ništa zajedničko sa tradicijama kojima su preotele ime, a ponekad i simbole, i čiji autentični predstavnici zapravo već dugo vremena nisu na Zapadu. Odnos između jednih i drugih je manje-više isti kao i onaj koji postoji između grala i Parsifala u mističko-hrišćanskom i romantično-muzičkom Vagnerovom sosu, kao i prave tradicije „Gospodara Hrama".

[127] J. Evola, *Maschera e volto dello spriritualismo contemporaneo*, cit. (napomena priređivača)

Epilog

29. Inverzija gibelinizma. Završna razmatranja

Iako je naše istraživanje obuhvatilo i međusobni uticaj inicijacijskih organizacija i istorijskih struja, treba reći i nešto – umesto zaključka – o postojećim odnosima između onoga što smo nazvali „nasleđe grala", odnosno visokog gibelinizma, i tajnih društava u modernom vremenu, posebno onih koja su se, polazeći od iluminizma, definisala u obliku masonerije. Naravno, ovde ćemo morati da se ograničimo na osnovno.

Već se u takozvanoj sekti iluminata iz Bavarske vidi tipičan primer preokreta u tendencijama na koji smo se prethodno osvrnuli. To je vidljivo iz same izmene značenja koju je pretrpeo pojam „iluminizam". On je u osnovi bio povezan sa idejom nadracionalnog duhovnog prosvetljenja, ali je potom, malo po malo, postao sinonim za racionalizam, teoriju „prirodne svetlosti", antitradicije. U vezi sa ovim može se govoriti o lažnom i „subverzivnom" korišćenju prava svojstvenog posvećeniku, sledbeniku reda. Pravi posvećenik, ako je uistinu takav, može da se postavi izvan trenutnih istorijskih formi jedne određene tradicije, može da se okrene – tamo gde dobije takav zadatak – protiv njenih ograničenja i da se postavi iznad njenog autoriteta; on može da odbaci dogmu zato što ima više, transcendentno znanje, i na sasvim drugom mestu zna za nepovredivost toga znanja; konačno, može za sebe da zadobije dostojanstvo slobodnog bića pošto se oslobodio ograničenja niže, ljudske prirode: na taj način „slobodni" su istovremeno i „jednaki" i njihova zajednica može biti shvaćena kao „bratstvo". No, dosta sa materijalizacijom, laiciziranjem i demokratizacijom ovih aspekata inicijacijskog prava i njihovim prevođenjem na individualistički način da bi se odmah stekli osnovni principi modernih subverzivnih i revolucionarnih ideologija. Svetlo čistog ljudskog uma zamenjuje „iluminaciju" i otvara prostor za uništenje „slobodnog ispita" i profane kritike. Natprirodno je prognano i zamenje-

no sa prirodom. Sloboda, ravnopravnost i jednakost postaju na prevaru povraćene jednim „svestan sopstvenog dostojanstva" – a pri tome nesvestan ropstva pred samim sobom – da bi se uzdigao protiv svakog oblika autoriteta i iluzorno postavio kao krajnja svest sebi samom; kažemo iluzorno, jer je u neiscrpnoj lančanoj vezi raznih faza savremene dekadencije individulaizam trajao poput kratke fatamorgane i varljivog zanosa, kolektivni i iracionalni element u epohi masa i tehnike odmah je nadjačao „emancipovanog", odnosno iskorenjenog pojedinca bez tradicije.

Počevši od XVIII veka javljaju se grupe, pored takozvanih *sociétés de pensée*, koje ističu upravo svoj inicijacijski karakter, dok se manje ili više direktno upuštaju u revolucionarna ili „reformistička" dela „iluminizma" i racionalizma.[1] Pojedine od tih grupa zapravo su predstavljale nastavak prethodnih organizacija regularnog i tradicionalnog tipa. Sa ovim u vezi mora se pomisliti na proces involucije koji se nastavio sve do tačke u kojoj je, zbog povlačenja prvobitnog pokretačkog principa ovih organizacija, mogla da se realizuje inverzija polarnosti: uticaji sasvim drugačijeg reda krenuli su da se ubacuju i da deluju u organizmima koji su manje-više predstavljali leš ili automatsko preživljavanje onoga što su prethodno bili, koristeći i usmeravajući njihove sile u suprotnom smeru od onog koje su oni uobičajeno i tradicionalno imali.[2] Prolog dela A. Dime *Đuzepe Balzamo,* koje je nešto više od čiste fantazije (pošto koristi podatke iz procesa vođenog protiv ove ličnosti), gde poglavar koji se predstavlja kao Veliki majstor Rozenkrojc, na jednom tajnom sastanku „inicijata" pripadnika raznih naroda iznosi kao lozinku *L. D. P* (početna slova slogana *lilia destrue pedibus* – odnosno: uništi i pogazi francuski dvor), može da nam posluži kao odraz klime svojstvene ložama i skupovima iluminata i srodnih grupa koje su promovisale „intelektualnu revoluciju" koja je na kraju pokrenula talas političkih revolucija od 1789 do 1848. godine.[3]

[1] Pukim slučajem – preko dokumenata pronađenih na telu nekog kurira koga je ubio grom – nađeni su dokazi koji potvrđuju organizovanu revolucionarnu akciju sekte iluminata.

[2] Za mehanizam ovog procesa i sličnost sa nekromantskim delovanjem vidi R. Guénon, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, 1945, cap. XXVI, XXVII.

[3] Skraćenica *L.D.P* pojavljuje se u prvom od takozvanih masonskih viteških stepena (petnaesti stepen celokupne hijerarhije Škotskog rituala). Izgleda da legenda ovog stepena tajno aludira upravo na pomeranje funkcije člana reda; u njoj se zapravo govori o obeležjima prinčevske funkcije koju posvećenik reda, zajedno sa slobodom, dobija od „Kira", ali koju naknadno gubi; međutim, po dolasku majstora koji se sa retkim preživelim vernicima sakrio u ruševine Solomonovog hrama, objašnjava mu se sumnjiva vrednost tih titula i on dobija novu titulu i mač.

Dvostruka kontradiktornost dva motiva – odnosno sa jedne strane preživljavanja simboličkog i inicijacijskog hijerarhijskog ritualizma, a sa druge praktikovanje ideologija koje su potpuno suprotne onima koje bi se mogle izvući iz bilo koje autentične inicijacijske doktrine – postaje očigledna prvenstveno u modernoj masoneriji. Ova masonerija kao da se pozitivno organizovala u periodu rozenkrojcerskog šuškanja i naknadnog odlaska pravih rozenkrojcera iz Evrope. Elija Ešmol, koji je izgleda imao odlučujuću ulogu u organizaciji prve engleske masonerije, živeo je od 1617. do 1692. godine. Uprkos tome, prema mišljenju većine masonerija u svom sadašnjem obliku polutajnog militantnog udruženja ne može se smestiti u period pre 1700. godine[4] – godine 1717. je osnovana Londonska velika loža. Kao predznake, koji nisu izmišljeni, masonerija je pre svega imala tradiciju izvesnih srednjovekovnih cehova, gde su osnovni elementi građevinskog zanata, preuzimani prema alegorijskom i inicijacijskom značenju. Tako je „izgradnja Hrama" mogla da postane simbol inicijacijskog „Velikog dela", klesanje grubog kamena u četvrtasti oblik moglo je da aludira na preliminarni zadatak unutrašnjeg formiranja, i tako dalje. Može se smatrati da je sve do početka XVIII veka masonerija sačuvala ovaj inicijacijski i tradicionalni karakter, tako da je ona, u vezi sa zadatkom unutrašnjeg delovanja, nazvana „operativnom".[5] Godine 1717. se, uz već pomenuto osnivanje Velike lože u Londonu i pojavom kontinentalne takozvane „spekulativne masonerije", dešavaju zamena i inverzija polariteta, o čemu smo već govorili. Pod pojmom „spekulacija" ovde se misli na iluminističku, enciklopedijsku i racionalističku ideologiju povezanu sa odgovarajućim inverznim tumačenjem simbola, a aktivnost organizacije odlučno je usmerena na politički i socijalni plan, iako prvenstveno uz korišćenje taktike indirektne akcije i manevrisanja sa uticajima i sugestijama, čije je poreklo ranije bilo teško nazreti.

[4] Vidi A. Pike, *Morals and Dogmas of the Ancient and Accepted Scotch Rite*, Richmond, 1927.

[5] Potrebno je istaći da se kod masonerije, još u njenom delotvornom i početnom periodu, može ustanoviti određena uzurpacija kada ona sebi pripisuje „Ars Regia". Inicijacija koja je vezana za zanat je zapravo ona koja odgovara drevnoj Trećoj državi (hindu kasta *vaysha*), odnosno hijerarhijski nižim slojevima u odnosu na ratničku kastu, kojoj s pravom odgovara „Ars Regia". Takođe, treba istaći da je revolucionarna akcija moderne spekulativne masonerije upravo ona ista koja je minirala civilizaciju Druge države i pripremila, sa demokratijama, nastupanje Treće države. Prema prvoj tački, čak i spolja gledano, ne može a da se ne stvori utisak komičnosti pri pogledu na fotografije engleskih kraljeva koji, kao masonski dostojanstvenici, nose pregače i druge oznake zanatskih cehova.

Smatra se da se ova transformacija ostvarila samo u pojedinim ložama, a da su druge sačuvale svoj inicijacijski i operativni karakter i posle 1717. godine. Ovaj karakter se zapravo može susresti u masonskim krugovima kojima pripadaju Martinez de Paskvali, Klod de Sen Martan i sam Žozef de Mestr. Ali se mora imati u vidu da je ista ova masonerija ušla u fazu degeneracije jer ništa nije mogla da učini protiv afirmacije one druge koja ju je na kraju praktično i porazila. Nije bilo određene akcije masonerije koja je ostala inicijacijska da bi se poništila i odbila ova druga, da bi se osudila njena socijalno-politička aktivnost i pre svega da bi se sprečila da ona i zvanično dobije značenje masonerije.

Dakle, kada govorimo o „spekulativnoj" masoneriji, inicijacijski pokrov je kod nje ostao ograničen na ritualnu nadstrukturu koja je posebno u masoneriji škotskog rituala imala neorganski i sinkretistički karakter, očuvan kroz veliki broj stepena pored prva tri (jedini koji su na neki način povezani sa prethodnim cehovskim tradicijama), budući da su sakupljeni simboli najrazličitijih inicijacijskih tradicija na vidan način da bi se ostavio utisak da se u nju slilo nasleđe svih ostalih. Tako u toj masoneriji nalazimo razne elemente viteške inicijacije, hermetizma i pokreta rozenkrojcera; tu se ističu „titule dostojanstvenika" kao što je „Vitez Orijenta i Mača", „Vitez Sunca", „Vitez dva orla", „Princ Izabranik", „Dostojanstvenik Svetog carstva", „Vitez Kadoš" (odnosno, na hebrejskom, „Sveti vitez"), koji odgovara „Vitezu templaru", „Princu Rozenkrojcu". Uopšte uzevši – a to za nas ima posebno značenje – masonerija škotskog rituala obeležena je posebnom ambicijom da se pozove upravo na templarsku tradiciju. Tako se pretpostavlja da je bar sedam njenih stepena templarskog porekla, osim tridesetog stepena koji u velikom broju loža eksplicitno nosi ime Viteza templara. Jedan od dragulja vrhovnog stepena čitave hijerarhije (trideset i treći stepen) – tevtonski krst – nosi skraćenicu J.B.M., koja se uglavnom objašnjava inicijalima Jakopusa Burgundusa Molea, koji je bio poslednji Veliki majstor templarskog reda, a „De Mole" se javlja i kao „lozinka" ovog stepena; kao da su oni koji su bili primljeni u red želeli da preuzmu dignitet i funkciju vođe uništenog gibelinskog reda. Uostalom, škotska masonerija tvrdi da joj je dosta elemenata prenela jedna još starija organizacija, takozvani „Ritual Heredoma". Mnogi masonski autori ovaj izraz prevode kao „ritual naslednika", podrazumevajući tako upravo naslednike templara. Legenda na kojoj se temelji ova pretpostavka je da su se retki preživeli templari povukli u Škotsku, gde su se stekli pod

zaštitom Roberta Brusa; on ih je priključio već postojećoj inicijacijskoj organizaciji cehovskog porekla, koja je tada uzela ime „Velika kraljevska loža Heredoma”.

Svakom je jasan domet koji bi ove odrednice mogle da imaju u specifičnom odnosu na ono što smo nazvali „nasleđem grala” samo da su imale realnu osnovu – masoneriji bi obezbedile dignitet tradicionalne ortodoksije. Ali, stvari su zapravo sasvim drukčije. Ovde se zapravo radi o uzurpaciji – potrebno je konstatovati ne nastavljanje, već inverziju prethodne tradicije. To se na karakterističan način vidi kada u celosti sagledamo upravo pomenuti trideseti stepen škotskog rituala, koji u nekim ložama ima sledeću parolu: „Ponovna pobeda templara”. „Legenda” koja se tome pripisuje preuzima prethodno pomenuti motiv: templari koji su se sklonili u izvesnim engleskim tajnim organizacijama, u njima su ustanovili ovaj stepen u pokušaju da reorganizuju svoj red i da se osvete. Već pomenuta inverzija gibelinizma ne bi mogla da pronađe jasniji izraz nego u ovom ritualnom rasvetljenju: „Templarska osveta se obrušila na Klementa V ne na dan kada su njegove kosti zapalili kalvinisti iz Provanse, već na dan kada je Luter podigao pola Evrope protiv papske države u ime prava savesti. Osveta se nije obrušila na Filipa Lepog onda kada je razularena rulja razbacala njegove ostatke među otpacima iz Sen Denija, pa čak ni onda kada je poslednji potomak ovenčan apsolutnom moći izašao iz Hrama kao zatočenik Države da bi izašao na gubilište, već onoga dana kada je francuska skupština „tronovima” sasula u lice prava čoveka i građanina.”[6] Da se potom nivo sa stanovišta pojedinca – „čoveka” i „građanina” – spustio na nivo anonimnih masa i njihovih prikrivenih upravljača postaje jasno iz priče koja je povezana sa ritualom raznih stepena – u Škotskom ritualu Vrhovnog saveta Nemačke ona se javljala na četvrtom stepenu, nazvanom stepenom „Tajnog majstora”. Reč je o priči o Hiramu, graditelju Hrama u Jerusalimu, koji je pred sakralnim kraljem Solomonom pokazao tako čudotvornu moć nad masama da je „kralj, koji je imao reputaciju jed-

[6] *Ritual tridesetog stepena Vrhovnog saveta Belgije starog i prihvaćenog Škotskog rituala,* Brisel, str. 49, 50. U dramatičnoj ritualnoj akciji (str. 42) pojavljuje se Skvin de Florijan, onaj koji je prijavio templare i koji kao opravdanje izlaže princip: „Crkva je iznad slobode”; na šta majstor lože tvrdi: „Sloboda je iznad crkve”. Očigledno, prva izjava je tačna ako je reč o težnji za slobodom bilo koje individue, dok je druga tačna ako se radi o onome koji ima potrebne sposobnosti da se postavi iznad neizbežnih ograničenja svojstvenih određenom istorijskom obliku duhovnog autoriteta.

nog od najvećih mudraca, otkrio da iznad njegove postoji jedna veća moć, moć koja će u budućnosti spoznati sopstvenu snagu i koja će stvoriti suverenitet veći od njegovog [Solomonovog]. Ova moć je narod. Još se dodaje: „Mi masoni Škotskog rituala u Hiramu vidimo personifikaciju čovečanstva”. Ritual koji ih je učinio „Tajnim majstorima” trebao bi da pruži masonskim inicijatima prirodu kao što je Hiramova, trebalo bi da ih pretvori u učesnike misteriozne moći pokretanja čovečanstva kao naroda, kao mase, moći koja bi uzdrmala i samu moć simboličkog sakralnog kralja.

Što se tiče izrazito templarskog stepena (trideseti), u njegovom ritualu takođe treba primetiti potvrdu udruživanja inicijacijskog elementa sa subverzivnim antitradicionalnim elementom, što onom prvom neophodno daje obeležje praktične kontrainicijacije tamo gde se sam ritual ne svodi na praznu ceremoniju već stavlja u pokret delikatnije sile. U stepenu o kome je reč, posvećenik koji ruši stubove hrama, gazi krst i dobija pristup *misteriji* uzlazne i silazne skale sa sedam podstepena, jeste onaj koji mora da se zakune na osvetu i ritualno ostvari tu osvetu probadajući nožem *krunu* i *tijaru*, odnosno simbole dvostruke tradicionalne moći, kraljevske i papske vlasti, izražavajući na taj način osećaj koliko je masonerija kao mračna sila svetske subverzije uticala na moderni svet polazeći od pripreme Francuske revolucije i uspostavljanja američke demokratije i, preko pokreta 1848, sve do Prvog svetskog rata, turske revolucije, španske revolucije i drugih sličnih događaja. Tamo gde je u gralskom ciklusu, kao što smo videli, inicijacijsko ostvarenje postavljeno tako da se sa njim povezuje pokušaj vaskrsenja kralja, u prethodno opisanom ritualu nailazimo upravo na suprotno, postoji suprotstavljenost inicijacije koja se povezuje sa zakletvom (ponekad uz formulu: „Pobeda ili smrt”) na borbu i obaranje svakog oblika autoriteta odozgo.

U svakom slučaju, najvažnije u ovim zapažanjima za nas predstavlja ukazivanje na tačku u kojoj se „nasleđe grala” i sličnih inicijacijskih tradicija zaustavlja i kada, osim eventualno preživelih imena i simbola, između njih više ne može da se utvrdi nikakva legitimna veza. U specifičnom slučaju moderne masonerije, sa jedne strane njen konfuzni sinkretizam, veštački karakter hijerarhije većeg dela njenih stepenova (prividan karakter čak i za laike), banalnost važećih, moralističkih, socijalnih i racionalističkih egzegeza primenjenih na razne preuzete elemente, ispunjenih efektivnim ezoteričnim sadržajem – mogu da nas navedu da u njoj vidimo tipičan primer pseudoinicijacijske organizaci-

je.[7] Ali, sa druge strane, uzevši u obzir „smer efikasnosti" date organizacije u odnosu na prethodno izložene elemente i u odnosu na njenu revolucionarnu aktivnost, javlja se osećanje da se nalazimo pred silom koja, na polju duha, deluje protiv duha – pred mračnom silom antitradicije i kontrainicijacije. Zbog toga je zaista moguće da su njeni rituali bili manje (ne)ofanzivni nego što bi se moglo poverovati, tako da u mnogim slučajevima oni koji učestvuju u tome to i ne primećuju, ostvarujući kontakt upravo sa ovom silom, nedokučivom običnoj svesti.

I još nešto. U legendi o trideset i drugom stepenu Škotskog rituala („Uzvišeni vladar Kraljevske tajne") često je pitanje organizacije i nadzora sila (shvaćenih kao da su sakupljene u raznim „taborima") koje će, nakon osvajanja „Jerusalima", morati da u njemu sagrade „Treći hram", koji treba da se identifikuje sa „Svetim carstvom" kao „Carstvom sveta". Mnogo se raspravljalo o takozvanim *Protokolima sionskih mudraca*, koji sadrže mit o detaljnom planu zavere protiv tradicionalnog evropskog sveta. Kažemo „mit" s pravim razlogom, želeći da tako ostavimo otvoreno pitanje verodostojnosti ili falsifikata takvog dokumenta, često rablje-

[7] Iznenađujuće je kada se kod autora, inače tako kvalifikovanog kada su u pitanju tradicionalne studije, kao što je Genon, naiđe na tvrdnju da je zajedno sa *kompanjonstvom* masonerija gotovo jedina postojeća organizacija na Zapadu koja bi, uprkos sopstvenoj degeneraciji, „mogla da ima autentično tradicionalno poreklo i pravilno inicijacijsko prenošenje" (*Aperçus sur l'initiation*, Paris, 1946, str. 40, 103). Prava dijagnoza masonerije kao pseudoinicijacijskog sinkretizma nošenog podzemnim silama kontrainicijacije, koja se može formulisati upravo na osnovu Genonovih stavova, on manje ili više eksplicitno smatra nepouzdanom (str. 201). Kako se to može pomiriti sa tradicionalnim karakterom koji Genon istovremeno priznaje katoličanstvu, smrtnom neprijatelju moderne masonerije, ostaje skriveno. Ovakvo izvrtanje je opasno i zbog okolnosti da ono nudi dragoceno oružje zainteresovanoj katoličkoj polemici. Činjenica mistifikacije i subverzivnog korišćenja *misterije*, do koje je došlo usled inverzije već pomenutih struja posebno u masoneriji skorijeg datuma, poslužila je za neobičnu tezu militantnog katoličanstva: po njoj je inicijacijska tradicija u svakom vremenu imala mračan, đavolski, nehrišćanski i zbog toga subverzivni karakter. To je naravno tek loša šala. Da takvu tezu možda ne potkrepljuju oni koji bez razmišljanja daju karakter pravovernosti i pravog inicijacijskog udruživanja masoneriji?

Prilično nam je stalo da čitalac ne pretpostavi da ovde postoji unapred stvoreno neprijateljstvo protiv masonerije. Lično smo bili u prijateljskim odnosima sa njenim visokim predstavnicima koji su se trudili da istaknu vrednost njenih inicijacijskih i tradicionalnih ostataka. Na toj liniji delovali su, na primer, i Ragon, A. Regini, Virt. Takođe znamo za lože, kao što je *Iohannis Loge* i druge, koje su se održale odvojene od socijalnopolitičke aktivnosti predstavljajući se u suštini kao centri nauke. Ali zbog duga prema istini ovde ni na koji način ne možemo modifikovati opštu sliku o modernoj masoneriji sa istorijske tačke gledišta, uzevši u obzir glavni, stvarni i potvrđeni pravac njenog delovanja.

nog od strane vulgarnog antisemitizma.[8] Ostaje činjenica da ovaj dokument, kao i mnogi drugi slični koji su se pojavili na raznim mestima, ima simptomatičnu vrednost jer su glavni prevrati u savremenoj istoriji koji su se ostvarili posle njegovog izdavanja pokazali zadivljujuću podudarnost sa planom koji je u njima opisan. Takvi spisi uopšte odražavaju mračni osećaj o postojanju „inteligencije" koja upravlja najkarakterističnijim činjenicama moderne subverzije. Oni su, dakle, kakvi god bili praktični ciljevi njihovog širenja ili, ukoliko su lažni ili izmišljeni, njihovog sastavljanja, uhvatili „nešto u vazduhu" što istorija korak po korak potvrđuje. Ali baš u *Protokolima* vidimo ponovno javljanje ideja o budućem univerzalnom carstvu i o organizacijama koje tajno rade na njegovom dolasku,[9] ali kroz plagijat koji bismo mogli nazvati satanskim zato što se u prvi plan stavlja uništenje i iskorenjivanje svega onoga što je tradicionalno, kako ličnih tako i duhovnih vrednosti. Navodno *carstvo* nije ništa drugo nego vrhovna konkretizacija religije prizemljenog čoveka, koji sebi daje vrhovno pravo i koji u Bogu vidi neprijatelja. To je tema sa kojom izgleda treba zaključiti špenglerovski „sumrak Zapada"[10] i mračno doba – *kali-yuga* – iz drevne hindu tradicije.[11]

[8] U *Protokolima sionskih mudraca* pretpostavlja se da su konci zavere bili u rukama jevrejstva, ali se pominje i masonerija. Još jedna stvar koja, kada je reč o masoneriji, treba da se istakne, jeste da elementi koje je ona pozajmila od isključivo zapadnih tradicija skoro da padaju u drugi plan u odnosu na hebrejske – veliki broj „legendi", ne računajući gotovo sve „lozinke", ima hebrejsku osnovu. Još jedno sumnjivo mesto. Zapravo, u celini jevrejske religije može se uočiti proces degradacije i inverzije koji je jednako probudio sile kontrainicijacije i antitradicionalne subverzije. Te sile su u tajnoj istoriji masonerije možda imale nezanemarljivu ulogu.

[9] Treba ukratko istaći da je revolucionarno delo masonerije u suštini ograničeno na pripremu i na konsolidaciju doba Treće države (koja je ustupila mesto svetu kapitalizma, demokratije, civilizacije i buržoaskih društava). Poslednja faza svetske subverzije, budući da odgovara nastupanju Četvrte države, povezuje se sa drugim silama koje prevazilaze masoneriju i sam judaizam, iako su često koristile uništenja odobrena ili sa jedne ili sa druge strane. Značajno je da su sadašnje prethodnice epohe Četvrte države izabrale simbol pentagrama, zvezde sa pet krakova, kao crvene zvezde Sovjeta. Drevni magični simbol moći čoveka kao posvećenika i natprirodnog vladara – simbol, koji je osveštao i mač grala – postaje, inverzijom, simbol svemoći i demonskog u materijalizovanom i kolektivizovanom čoveku u kraljevstvu Četvrte države.

[10] Uporedi Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, Parma, 1991. (napomena priređivača)

[11] Uporedi Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., II deo. (napomena priređivača)

* * *

Kao zaključak, potrebno je skrenuti pažnju na razlog nastanka ove knjige.

Naš cilj očigledno nije bio da damo dalji doprinos mnogobrojnoj seriji kritičko-književnih eseja o ovde obrađenim temama. Na ovom polju ova knjiga može da ima neku vrednost u najboljem slučaju zato što pokazuje plodnost metoda koji smo, nasuprot važećim akademskim istraživanjima, nazvali „tradicionalnim”.[12]

Osnovniji cilj se odnosio na potvrdu prirode duhovnog sadržaja proučavane materije. S tim u vezi ova knjiga se povezuje sa mnogim drugim napisanim s namerom da se optuže deformacije koje su tradicionalni simboli i doktrine pretrpeli preko autora i struja modernog vremena. Tokom našeg izlaganja skrenuli smo pažnju, u odnosu na gralski ciklus, na falsifikovanje njegovog duha i tema od strane Riharda Vagnera. To je dovelo dotle da široka publika još uvek zna nešto o gralu, o Parsifalu, i to zna jedino u odnosu na proizvoljno raslojen i mistifikujući način na koji je Vagnerovo muzičko delo predstavilo sagu, na osnovu osnovnog nerazumevanja, nerazumevanja koje je on pokazao i pri korišćenju brojnih tema iz drevne nordijsko-germanske mitologije za svoj *Prsten Nibelunga*.

Isto se mora reći i za tumačenja izvesne duhovnosti na koju je isto tako često uticao vagnerizam, lišene svake ozbiljne, direktne svesti o izvorima, a koja je diletantski prisvojila gralski ciklus u smislu navodnog „hrišćanskog ezoterizma”, izvezavši na njemu fantazije svih vrsta. Mi smo naprotiv pokazali da osnovne teme grala nisu hrišćanske i prethišćanske i videli smo sa kojim se tradicionalnim redom ideja, obeleženih kraljevskom i herojskom duhovnošću, one povezuju. U gralskom ciklusu hrišćanski elementi su tek sekundarni i spoljašnji; izvedeni su u pokušaju adaptacije koji nikad nije uspeo da se dovrši, o čemu svedoči suštinska heterogenost inspiracije. Kao i u drugim slučajevima, i u ovom nastojanje da se isfabrikuje nepostojeći „hrišćanski ezoterizam” treba smatrati lišenim svake osnove.[13]

Predstavljena u vidu navodne hrišćanske misterije, misterija grala kasnije ostaje i bez posebne, osnovne veze sa zadatkom i sa idealom koji,

[12] U vezi sa nemačkim izdanjem ove knjige (*Geheimnis des grals*, München, 1954) ta vrednost je već priznata: vidi W. Heinrich, *Ueber die traditionelle Methode* (Salzburg, 1954).

[13] Uporedi Julius Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, gl. VII. (napomena priređivača)

kao što smo videli, prevazilaze čisto inicijacijski plan i koji su se nametnuli i na Zapadu u okviru određenog istorijskog ciklusa.

S obzirom na to pojavljuje se još jedan cilj ove studije, cilj koji bi čitaocu morao da bude veoma jasan na osnovu naših poslednjih razmatranja u vezi sa involucijom gibelinizma. Danas smo se spustili toliko nisko da je reč „gibelinizam" korišćena u političkim polemikama da označi odbranu prava „laičke", „moderne" i ne-verske države protiv upliva Katoličke crkve i verski orijentisanih partija na političkom, socijalnom i kulturnom polju. Da je reč o jednom od najsramnijih slučajeva gubitka prvobitnog značenja jednog pojma, naše kompletno izlaganje, nadamo se, pokazuje na najjasniji mogući način. U svojoj suštini gibelinizam je tek oblik ponovne pojave sakralnog i duhovnog ideala – u crtama na koje smo ukazali, čak inicijacijskog – autoriteta svojstvenog vođi političke organizacije tradicionalnog karaktera, dakle upravo suprotnog svemu onome što je „laičko", i u modernom degradiranom smislu, političko i državno.[14]

Ovde se može postaviti pitanje da li otkrivanje ovog sadržaja gibelinizma, kraljevstva grala i templarizma, danas ima i drugi smisao osim utvrđivanja istine nasuprot navedenim nerazumevanjima i krivotvorinama. Odgovor na to pitanje mora da ostane neodređen. Još na polju ideja, karakter danas dominantne kulture je takav da većina ne može da stvori čak ni približnu predstavu o onome o čemu je reč. Uostalom, tek neznatna manjina bi mogla da razume da kao što su asketsko-monaški redovi obavili ključan zadatak u materijalnom i moralnom haosu kome je mesto otvorio pad Rimskog carstva, isto tako je i red, u smislu novog templarizma, imao odlučujuću važnost u svetu koji, kao i današnji, predstavlja još naglašenije oblike raspadanja i unutrašnjeg obrušavanja nego u tom periodu. Gral zadržava vrednost simbola u kome je prevaziđena antiteza između „ratničkog" i „sveštenog", i stoga i moderni ekvivalent te antiteze, odnosno: materijalizovane, i u ovom slučaju mogli bismo da kažemo luciferovske, telurske i titanske forme volje za moć sa jedne strane, a sa druge strane „mesečevih" formi preživele duboko posvećene religije i konfuznih mističnih i neospiritualističkih impulsa prema natprirodnom i onosvetskom.

Ako se ograničimo na razmatranje jedne ili nekoliko individualnih pojava, simbol uvek zadržava suštinsku vrednost, indikativnu za određeni tip unutrašnjeg formiranja. Ali prelazak sa toga na pojam jednog reda,

[14] O gibelinizmu u vezi sa aktuelnom političkom tematikom vidi knjigu *Gli uomini e le rovine*, 1953, Edizioni Settimo Sigillo, Roma, 1990.

modernog templarizma, i verovanje da bi on, kada bi mogao da se uobliči, bio u stanju da direktno i osetno utiče na danas dominantne istorijske sile i na sada već nepovratne procese, dosta je rizično. Još su rozenkrojceri – autentični rozenkrojceri – u XVIII veku ocenili taj pokušaj kao uzaludan. Čak i onaj ko bi dobio „mač" mora da sačeka da bi ga se latio jer pravi trenutak može da bude samo onaj u kome će sile, čiji lanac još uvek nije izmeren, kroz suštinsku predodređenost dostići granicu i ciklus će se zatvoriti – onaj ciklus u kome i pri suočenju sa ekstremnim egzistencijalnim situacijama, očajnički instinkt odbrane koji izvire iz dubine bića eventualno može da ponovo uzdrma i da snagu idejama i mitovima povezanim sa nasleđem boljih vremena. Smatramo da pre toga mogući templarizam može da ima samo unutrašnji defanzivni karakter, u vezi sa zadatkom da održi nepristupačnom simboličnu – ali ne samo simboličnu – „sunčevu tvrđavu".

Ovo treba da razjasni krajnje i nimalo neobično značenje koje može da ima ozbiljno i angažovano proučavanje svedočanstava i motiva templarske sage i gibelinizma. Razumevanje i proživljavanje tih motiva predstavlja zapravo prodiranje na polje nadistorijskih realnosti i na taj način postepeno dostizanje stava da nevidljivi i nedodirljivi centar, suveren koji treba da se probudi, isti onaj heroj osvetnik i obnovitelj, nisu fantazije manje-više romantične mrtve prošlosti, već istina onih koji se danas i sami s punim pravom mogu nazvati živima.

Ponovno otkrivanje srednjeg veka

Kjara Nejroti

Od kada je izašlo drugo izdanje *Misterije grala* (prvo posle Drugog svetskog rata) početkom šezdesetih godina dvadesetog veka, do danas se kulturna situacija i sud o srednjovekovnoj epohi radikalno promenio. Tada je još uvek važila prosvetiteljska predrasuda po kojoj je srednji vek bio mračna pregrada između antike i modernog doba. Istorija je tada tumačena u skladu sa evolucionističkim pravcem, a srednji vek je tumačen kao vrsta detinjstva čovečanstva koje je, posle pada antičkog sveta, počinjalo da se razvija iz početka, i to otežano zbog sujeverja, nasilnog odnosa među ljudima i bede koje nije mogao da se oslobodi.

Predrasuda o srednjem veku ima stare korene jer potiče iz doba koje se prigodno – iako se danas istoričari uopšte ne slažu s tim – smatra dobom koje mu neposredno sledi: iz renesanse. U stvari, prezir renesansnog humaniste prema prethodnim vekovima predstavlja involuciju umesto evolucije. Ono što se ponovo rađa zapravo je samo doslovna imitacija modela grčkog i rimskog klasicizma uzdignutih kao vrhovnih estetskih ideala, a na osnovu njih se procenjuje ostatak, pokazujući tako potpuno nerazumevanje za sve ono što se razvilo na sasvim različit način, kao romanička i gotička umetnost. Regina Perno dobro objašnjava kako je takav kriterijum uticao na to da su umetnička dela uništavana u velikim količinama. Srednji vek je, zapravo, poznavao klasične autore i upravo srednjovekovnim monasima dugujemo to što su oni stigli do nas. U XII veku Bernar iz Šartra definisao je sebe i svoje savremenike kao „patuljke na ramenima divova”, ali je znao da tako može da vidi dalje od svojih prethodnika. Sve to nestaje u narednim vekovima, tako da i Anri Matis uzvikuje: „Renesansa je dekadencija”.[1]

[1] H. Matisse, navedeno prema R. Pernoud, *Medioevo. Un secolare pregiudizio*, Bompiani, Milano, 1992, str. 19.

Estetskoj predrasudi renesansnog nasleđa u vreme prosvetiteljstva pridružuje se žestoka kritika srednjeg veka shvaćenog kao doba predrasuda i neznanja, doba iz koga je čovek napokon izašao da bi dostigao svetlo razuma. Pad Rimskog carstva smatran je krajem svake civilizacije pošto je izgledalo posve nepojmljivo smatrati dostojnim pažnje i razmatranja način života, shvatanja i običaja „varvara". Danas znamo da novi svet nastaje upravo iz susreta tri kulture: kulture nasleđene od klasičnog sveta, kulture keltskog i germanskog porekla, i hrišćanstva, i da su sve tri podjednako značajne za razumevanje mentaliteta i duha koji su prožimali srednji vek. Ti običaji, koji su tako dugo posmatrani sa prezirom kao varvarski, izgledaju nam, naprotiv, puniji poštovanja prema individualnoj slobodi od svojih klasičnih paralela: kako po pitanju žene, koja je mnogo slobodnija i uvažavanija kod „varvara" nego u rimskom svetu, a ovo stanje se potvrđuje u čitavom srednjovekovnom periodu, tako i zbog odsustva ropstva, koje se ponovo javlja, gle slučaja, upravo tokom XV veka.

Ista predrasuda sprečava da se shvati društvena organizacija srednjovekovnog doba – feudalizam. Uporedimo po tom pitanju tvrdnje Turgoa sa tvrdnjama Regine Perno. Tako Turgo kaže: „U opštoj iznemoglosti novi oblik vladavine zadaje konačan udarac opštoj propasti: kraljevsku vlast, poniženu i potpuno obezvređenu, nasleđuje mnoštvo malih sinjorija koje su jedna drugoj podređeni, među kojima feudalni zakoni održavaju neku lažnu sliku reda u nedrima anarhije. Kraljevi bez autoriteta, razulareni plemići, potlačeni narodi, polja prekrivena utvrđenjima i stalno opustošena (...) trgovina i komunikacija prekinuti (...) jedina bogatstva, jedini višak vremena u kojima neki ljudi još uvek uživaju, troše se u dokolici plemstva raštrkanog po zamkovima i sposobnog jedino da se angažuje u beskorisnim borbama za domovinu, najprostije neznanje koje se širi na sve nacije..."[2]

A evo i šta kaže Regina Perno: „Nije bez koristi da se danas podsetimo da je u drugim vremenima mogao da postoji oblik države različit od onih za koje znamo, da su odnosi među ljudima mogli da se zasnuju na drugačijim osnovama od onih svojstvenih centralnoj vlasti, da je u drugim vremenima vlast mogla da bude smeštena i izvan gradova." Feudalno društvo je društvo „sa komunalnim tendencijama, iako vođeno uzajamnim ličnim zalaganjima", i ima zemljišni, ruralni karakter. „Bila je to civilizacija iznedrena u zamkovima... Feudalni dvorac: sredstvo odbrane,

[2] J. Turgot, *Quadro filosofico dei progressi successivi dell'intelletto umano*, u *Le ricchezze, il progreso e la storia universale*, R Finzi, Einaudi, Torino, 1878, str. 21

vitalno mesto, prirodno utočište seoske populacije u slučaju napada, kulturni centar originalnih tradicija, oslobođen svakog antičkog uticaja (iako su sva dela koja je antički svet ostavio u nasleđe često bila poznata)... Veoma je značajno što se toj kulturi pripisuju pojmovi: *courtois, courtoisie*, kurtoazan, kurtoazija – to su pojmovi koje je stvorila civilizacija koja ništa ne duguje gradu i koji evociraju ono što je taj svet u to vreme nametao kao ideal čitavoj civilizaciji: moralni kodeks, neku vrstu društvenog rituala, kao što je onaj koji se pripisuje viteštvu, a tako i izvesna lakoća u ophođenju, i na kraju, pažnju punu obzira koju žena zahteva od muškarca."[3] Francuska istoričarka nadalje objašnjava da moć feudalnog društva leži u navikama, „odnosno skupu običaja nastalih iz konkretnih činjenica koje sopstvenu vlast i moć izvode iz vremena koje ih sakralizuje; koja je živa a ne okamenjena datost, uvek podložna evoluciji, mada nikada podređena nekoj pojedinačnoj volji.[4] Ona je uticala na to da se, na primer, svakom čoveku sudi prema njegovom zakonu, odnosno zakonu koji važi u zemlji iz koje potiče i u kojoj je odgajan, na način koji nam se čini dostojnijim poštovanja u odnosu na tolike moderne postavke.

Ako je sud o jednom od najznačajnijih i najraslojenijih aspekata srednjovekovnog doba kao što je feudalno društvo tako radikalno izmenjen, toliko da je čak potpuno suprotan, isto se dogodilo i drugim „legendama" rođenim pod okriljem srednjeg veka.

Tako smo videli da se trgovina uopšte nije prekidala i da se čovek iz sredine srednjeg veka, od kraja X stoleća nadalje, mnogo kretao, kao što pokazuje praksa hodočasništva, da je kultura dostigla visoke domete, i to ne samo u manastirima, i da nepismenost, iako raširena, uopšte nije bila potpuna, tako da su i deca seljaka i sluga često učila osnove čitanja i pisanja toliko da su mogli sami da se potpišu.

Promena stanovišta dogodila se u prvom redu u istoriografiji: *Anali (Annales)* je ime časopisa koga su u Francuskoj 1929. godine osnovali Lisjen Fevr i Mark Blok i koji se još uvek objavljuje. On je radikalno promenio postavku i metodologiju istorijskih studija, posebno u vezi sa srednjim vekom. Istoričari *Anala* pokušali su da dokumentuju uslove običnog života, materijalnog i duhovnog, da bi sa većom preciznošću definisali linije i obrise jedne kulture i jednog društva. Okrećući se ne samo proučavanju zvaničnih činjenica, bilo na političko-vojnom, bilo na socijalno-ekonomskom planu, već i analizi dokumenata koji svedoče o svakodnev-

[3] R. Pernoud, *Medioevo,* cit, 1992, str. 74.
[4] R. Pernoud, *Medioevo,* cit, 1992, str. 71.

nom životu, sačuvanih prvenstveno u parohijskim arhivama, oni su se ubrzo našli pred slikom srednjovekovnog života koja je potpuno različita od one koja je do tada bila „zvanična”.

Prema Franku Kardiniju, *nouvelle histoire* se rađa sa političkom komponentom: posle Prvog svetskog rata pojedini naučnici u Francuskoj osetili su potrebu da zaleče rane sa Nemačkom, i odatle potiče potreba za istorijom koja ne predstavlja samo bitke i dinastije, nacionalističkom i evolucionističkom, već istorije koja insistira na zajedničkim evropskim korenima, na mentalitetima i na svakodnevnom životu, uz pomoć geografije, kulturne antropologije i svih humanih nauka. Eto, dakle, interesa za srednji vek: on je „mesto” formiranja Evrope. Medievalista se tako našao u poziciji da mora da raskrinka legende i ispravlja pogrešne stavove. Bilo je zapravo dovoljno napustiti ideološke predrasude nasleđene iz prošlosti i približiti se tekstovima da bi se stvorila svest o istini. Danas čak i sasvim svetovni ili marksistički medievalisti poput Le Gofa priznaju veličinu perioda koji su proučavali i prihvataju da se suoče sa mentalitetom ljudi toga vremena, pokušavajući da ga shvate iznutra, ne dajući a priori sudove stvorene na osnovu ideoloških pozicija. Sliku srednjeg veka kao negativnog perioda istoričari su, dakle, potpuno napustili čim je prihvaćeno iskreno suočavanje sa dokumentima.

Ipak, ova promena je sve do pre nekoliko godina ostala ograničena na akademski krug, dok su se u opštoj svesti zadržale stare postavke. Zapravo, uvek postoji izvesno zakašnjenje između onoga što se dešava na nivou „visoke” kulture i onoga što postaje opšteprihvaćeno, ali iskreno govoreći pedeset godina izgleda mnogo. Dakle, postojao je dosta ukorenjen otpor u dominantnoj kulturnoj hegemoniji koji je sprečavao široku publiku da se približi tekstovima stručnjaka i da tako promeni sopstvene stavove. U Italiji, posebno do početka osamdesetih godina dvadesetog veka, dominantna misao, svet kulture, bio je „levičarski”, dakle svetovno i marksistički obojen; razbijanje predrasuda o srednjem veku nije bilo moguće za one koji su nastavili da se hrane istim predrasudama. To bi u stvari predstavljalo novu negaciju krajnjeg progresa i priznanje da epoha u kojoj je dimenzija *svetog* izgleda bila raširena na svim nivoima, nije uopšte bila epoha pomračenja već pune realizacije ljudi koji su u njoj živeli. Polje istoriografije bilo je jedno od onih na kojima su se u Italiji najduže zadržale takve postavke, tako da su na brojnim univerzitetima katedre za srednjovekovnu filozofiju tretirane poput Pepeljuga. Ako je to bilo moguće na akademskom nivou, bilo je još gore u svetu kulture i pu-

blicistike uopšte: bilo je potrebno nekoliko jačih udara da bi uticali na promenu situacije.

Prvi i najvažniji potvrdio se ogromnim uspehom koji je u celom svetu, pa i u Italiji, postigao roman *Gospodar prstenova*, objavljen u Italiji 1970. godine. Tolkinovski bum je zapravo ukazao da su modeli i ideali izvučeni iz duha koji je obeležio srednji vek i dvorsku literaturu u velikoj meri fascinirali čoveka naših dana, a posebno mlađe generacije. U osnovu Tolkinovog dela utkani su srednjovekovni mitovi i simboli koji se provlače u celokupnoj zapadnoj tradiciji: taj svet sačinjen od viteške časti, epike hrabrosti i žrtvovanja za ideal koji je viši od bilo koje ideologije, osećanja svetosti, borba između Dobra i Zla, prisustvo magije i čudesa ujedinjeni sa odbacivanjem tehnike i drugačijim odnosom prema prirodi, idealizovani srednji vek, učinili su se mnogima kao jedino spasenje pred katastrofom savremenog sveta. Prirodno, bilo je dosta otpora, ali uprkos polemikama i protivljenjima uspeh se nezaustavljivo nastavljao da bi na kraju poprimio karakteristike pravog „kulta" u celom svetu budući da je knjiga išla u susret najdubljim zahtevima svojih čitalaca. „Nije se zapravo radilo o pokretu odozgo nadole, već odozdo nagore: o raširenim osećanjima i osećajima koji su našli odjek u knjizi koja je sama za sebe funkcionisala poput neke vrste rezonantnog tela, postavljajući sa svoje strane osnovu dvostrukog povratka na čitavom Zapadu: s jedne strane zamišljenog srednjeg veka, a sa druge fantastične proze."[5]

Onaj kome je Tolkin bio blizak, želeo je i da na drugim mestima pronađe taj duh i te vrednosti, pa se tako s jedne strane razvila fantastična književnost, propraćena filmovima kao što su *Ratovi zvezda* ili *Eskalibur* koji su nastali iz tog duha i koji su doprineli njegovom širenju, a sa druge strane krenulo se u potragu za izvorima. Tako su na kraju konačno ponovo objavljena dela Kretjena de Troa i čitav arturijanski ciklus, kao i gralski ciklus, koji su ubrzo našli savremene nastavljače u toj meri da gralska literatura, koja je na kraju srednjovekovne epohe i na pragu renesanse utonula u zaborav, danas nalazi svu svoju živost i bogatstvo zahvaljujući delima kao što su *Merlinov ciklus* Meri Stjuart, romanima književnica Bredli i Louhed. Pored njih pojavile su se i sve brojnije zbirke mitova i legendi svih naroda, a posebno onih keltskog porekla, sve do gotovo potpunog objavljivanja svih značajnih srednjovekovnih tekstova: od *Pisma prezvitera Jovana*, do poeme *Pearl*. „Ponovno otkrivanje bajki, ponovo pro-

[5] G. de Turris, *Il caso Tolkien*, u AA. VV., *J.R.R. Tolkien creatore di mondi,* IL Cerchio, Rimini, 1992, str. 17.

buđena strast ka magičnom svetu narodne priče i folklora... bili su indirektna posledica i stvoreni su kao refleks pošto se razvio nov ukus za stvaranje zamišljenih realnosti i za povratak onih bajkovitih realnosti koje su oduvek, sve do dolaska preteranog racionalizma, pratili čoveka... Tolkin je svojim delom konačno sklonio poklopac sa lonca kolektivne imaginacije koji je dugo vremena bio pod pritiskom i bez ventila, ukazujući na pravi pravac koji treba slediti."[6] Malo-pomalo, dakle, kolektivna imaginacija promenila je smer i mnogi su naučili da vide kao pozitivne upravo one elemente koji su do tada imali suprotne vrednosti jer su bili markirani kao „iracionalni", „regresivni", „reakcionarni": od osećanja svetosti do odnosa koji su bazirani na vernosti i na časti, dakle ličnih iako apstraktnih, i bezličnih poput onih zasnovanih na pozitivnom pravu, svojstvenih modernim društvima. Svi ovi elementi su prisutni u srednjem veku.

Međutim, sve to bi se verovatno ograničilo na književni plan da nije bilo strpljivog rada istoričara iz škole *Anala*. Onaj ko se od književnosti približavao istoriji nailazio je na međupovezanost koja se nikad ne bi ostvarila bez studija tih istraživača. Sa polja imaginacije prešlo se, dakle, na polje istorijske istine, koje se u velikoj meri podudara sa njim. Tako se desilo da su neki važni medievalisti, kao Kardini i Perno, mogli da se zainteresuju za oba nivoa – za polje istorijske istine i književno polje kolektivne imaginacije. Tako je R. Perno priredila cikluse za decu *Okrugli sto* i *Gral* (u izdanju *Jaca Book)* potvrđujući važnost i potrebu da se deci osim klasičnih heroja iz stripova predstave i heroji i teme koji bi zbog svoje simboličke važnosti mogli da „podstaknu maštu, izazovu ličnost, sve do otkrivanja smisla života, podstičući razvoj onog boljeg i onog višeg bića koje svako nosi u sebi", primećujući da je ova ekskurzija u istoriju u izvesnoj meri bila i inicijacija. Svi istoričari srednjeg veka su nesumnjivo složni u potrebi da prepoznaju imaginaciju i književne izraze koji su iz njega potekli budući da oni predstavljaju osnovu njegovog potpunog razumevanja.

Duboki motivi tolkinovskog uspeha i promene svesti o srednjem veku ipak se zasnivaju, osim na strukturi ljudskog duha čije potrebe večno ostaju iste, i na radikalnoj promeni perspektive koja se dogodila u našem veku, a posebno poslednjih godina u vezi sa linearnom koncepcijom i konceptom „napretka", kao i na krizi razuma i klasičnih nauka.

Ako je još romantizam naslutio lažnost ideje napretka, krajem devetnaestog i početkom dvadesetog veka ova svest se sve više širi. Na filozofskom polju, od Ničea, koji prvi raspravlja o linearnoj koncepciji vremena

[6] G. de Turris, *Il caso Tolkien,* cit. str. 18.

u prilog cikličnoj koncepciji starih, i Bergsona, sve do Bendžamina i Bloha koji diskukutuju o „istoriji" kao takvoj, prisustvujemo dekonstrukciji pojma vremena i istorije. Posebno za ovog poslednjeg ne postoji jedinstvena „istorija" već skup „istorija" koje sve imaju određenu vrednost; ona se tako formira kao multiuniverzum, kao polifonija glasova. Zajedno sa koncepcijom istorije kao jedinstvenog pravca u krizu pada i sama ideja progresa, a sa njom i spoznaja modernosti. Tehnički razvoj doveden do krajnosti pokazao nam je da je ideja progresa isprazna jer se njena krajnja vrednost sastoji u postizanju uslova u kojima bi bio moguć uvek novi napredak, ali negiranjem postojanja konačnog cilja čitav ovaj tok gubi na značaju. Čak i iskustveno živimo u uslovima ograničenosti istorije shvaćene kao „kretanje unapred"; shvatanju „sumraka Zapada" pridružuje se neka vrsta zastranjenja koje se duguje upravo krajnjoj fazi tehničkog razvoja koju smo dostigli i koja nam daje osećaj da sa jedne strane živimo u užurbanom krugu bez ikakvog smera, dok se sa druge strane on pretvara u neku vrstu nepokretnosti.

Ovo kretanje prati kriza razuma na način na koji su ga shvatali prosvetitelji: naučno istraživanje zapravo treba da neprekidno prevazilazi sebe, postižući sa jedne strane rezultate koji se sve više udaljavaju od javne percepcije, dok se sa druge strane ponovo otvaraju vrata kategorijama mogućnosti i čudesa. Mehanizam se posve stavlja po strani, evolucionizam se stavlja u pitanje, dok kvantna fizika izgleda potpuno drugačije od tako sigurne i čvrste njutnovske koncepcije razumevanja i izražavanja strukture stvarnosti. Naučni relativizam dozvoljava shvatanje da je ceo naš sistem znanja u suštini konvencionalne prirode i da ne može realno da prodre u prirodu onoga što nas okružuje, najviše što se može jeste da se ustanove određeni zakoni koji ni sami nisu ontološki zasnovani. Potreba ustupa mesto mogućnosti, ponovo se otvaraju vrata postojanju Misterije.

Ova tako izmenjena klima dozvoljava Pernoovoj tvrdnju da se u našem vremenu u pojedinim aspektima nalazimo bliži mentalitetu srednjovekovnog čoveka nego ikada pre i posve udaljeni od klasicizma epoha kao što su renesansa ili prosvetiteljstvo Ono što obeležava renesansu i prosvetiteljstvo jeste percepcija po kojoj je moguće razumeti i prodreti u sve postojeće, imati potpuno utvrđenu normu sposobnu da da sud o svakom vidu ljudske aktivnosti i stvarnosti. Karakteristika svojstvena srednjovekovnom čoveku jeste čuđenje ujedinjeno sa otvaranjem dimenziji Misterije. Naravno, srednjovekovni čovek živi unutar istine koju oseća kao već datu, one koja pripada Svetom pismu, ali se radi o istini koja ga

prevazilazi i koja zbog toga ne ograničava ličnu kreativnost i lično delovanje. Pernoova tvrdi: „Naša generacija se nalazi u težištu dva poimanja sveta – onog na kome smo podignuti i koje nasleđuje kroz tri ili četiri veka koji joj prethode: u centru svega izdizao se jedan *homo academicus*, obdaren razumom i aristotelovskom logikom, koji je sudio prema rimskom pravu i nije priznavao, u pogledu estetike, ništa što nije bilo klasična grčko-latinska antika – sve unutar trodimenzionalnog univerzuma za koji je, i u pretprošlom veku, Bertelo mogao da veruje da će mu se ubrzo odrediti granice i komponente. Dešava se da naučni napredak (...) utiče na raspad te vizije sveta (...) poništavanje onoga što s punim pravom možemo nazvati klasičnom vizijom univerzuma." I zaključuje: „Danas bi elektronski mikroskop, kao i putovanje astronauta, mogli da nas stave u harmoničan odnos sa epohom koja je instiktivno prihvatala čuda, epohom koja ne bi odbacila one kvalitativne skokove... koje kategorije klasične logike čine nemogućim."[7]

Na isti način, posle pada ideologija, a posebno marksizma koji je pritisnuo narode i kulture, prisustvuje se ponovnom rođenju etničkih osećanja koji poprimaju i tragične tonove, ali ipak i želji da se sopstveno korenje traži pomalo svugde, odbacujući kosmopolitizam i hladnu i bezličnu apstraktnost pozitivnog *prava*. Danas više niko ne veruje u *etičku državu*, koja stavlja u centar i jedina sadrži *pravo*, dok je naprotiv sve veći broj zahteva za decentralizacijom na način koji nas i u ovom smislu može približiti srednjovekovnom mentalitetu: gotovo poput ponovne pobede dubokih potreba, onih koje su smatrane iracionalnim, nad apstraktnim umom. Možemo da tvrdimo, dakle, da čovek s kraja XX veka, nakon što je prešao parabolu koja ga je povela od pretpostavke da može da vlada univerzumom, praćene odbacivanjem svake tradicije i svake veze sa prošlošću, do krize i do svesti o sopstvenoj nemoći, upravo zbog toga oseća potrebu da se okrene sopstvenim korenima, da ponovo prihvati sopstveno zakopano nasleđe. Pokušaji su često još uvek konfuzni, ali se pravac svega onoga što se smatra postmodernističkom mišlju kreće u ovom pravcu.

Krajem devedesetih godina dvadesetog veka nije bilo malo suprotnih glasova, odnosno onih koji se i dalje odnose na prosvetiteljsku misao i proglašavaju se njenim naslednicima, čak bih rekla da su oni još uvek u većini, ali njihova prevlast i njihove teze konačno počinju da budu predmet rasprava. Upravo to se dogodilo sa *Imenom ruže* (1980) Umberta Eka. Autor, pomni poznavalac srednjovekovne filozofije (diplomirao je

[7] R. Pernoud, *Medioevo,* cit, 1992, str. 161-163.

tezom o Tomi Akvinskom), ne uspeva i ne želi da napusti sopstveno stanovište ubeđenog prosvetitelja i stoga stvara dvosmisleno delo, koje nas s jedne strane šalje u istorijski opravdan i verodostojan srednji vek – on zapravo tvrdi: „Želeo sam da postanem potpuno srednjovekovan i da živim u srednjem veku kao da je to moje vreme”[8] – ali sa druge strane predočava nam blago iskrivljenu sliku, ponovo mračnu i neprijateljsku prema razumu, potpuno zatvorenu u odbrani iskrivljenog pojma autoriteta. Srednjovekovni čovek je, naprotiv, bio mnogo otvoreniji od svojih naslednika, *autocritas* je činio nezaobilazniju polaznu tačku, ali nije branio ni istraživanje ni najsmelije konstrukcije. Ideja da je upravo u srednjem veku postojao strah od smeha (što je centralna tema Ekoovog romana) potpuno je apsurdna ako pomislimo na putujuće družine glumaca i način na koji se odvijala posve religiozna aktivnost poput hodočašća. Naravno, srednji vek koji je izabrao Eko pripada XIV veku, jedinom za koji po Regini Perno mogu da važe izlizani opštepoznati stereotipi, pošto je to zaista bilo vreme ratova, oskudice i zaraza, ali pre svega zato što je to bilo doba, i zaista jeste, prelaska između dva različita poimanja sveta: srednjovekovnog i modernog, koji će se potvrditi počevši od XV veka.

Vilijam da Baskervil, parnjak Okama i naslednik Rodžera Bekona, savršeno otelovljuje nova vremena koja nezaustavljivo idu napred sa verom potpuno usmerenom u razum i u logiku, ali ni Jorge, ni Bernardo Gui, inkvizitor, niti bilo ko drugi od likova romana ne otelovljuje autentični duh srednjovekovnog čoveka: oni uglavnom predstavljaju karikature njegovih parcijalnih vidova. Stoga, iako su ambijent i istorijska strogoća, pa i čak i jezik tog doba ispoštovani kao pažljivi opisi srednjovekovne umetnosti i misli, ipak nedostaje razumevanje i učestvovanje autora u autentičnom duhu tog perioda. Tako dobijena slika je, dakle, još jednom negativna, prikaz mračnog i iracionalnog doba u kome su se retki, posebno prosvetljeni ljudi protivili, ne uključujući, pored ostalih, siromašne i moćne, koji su živeli u strahu i neznanju. Film iz 1986. nastao prema ovom romanu je naravno još gori jer je režiser ekshumirao sva najtužnija i najbednija mesta svojstvena srednjem veku, monahe, inkviziciju i samu crkvu, stvorivši remek-delo „slobodne misli” i apsurda (pošto nestaje i istorijska preciznost ispoštovana u romanu); upravo zbog toga je lakše ukloniti posledicu, dok je operacija koju je preduzeo Eko suptilnija i stoga i opasnija.

[8] U. Eco, *Postille a Il nome della rossa*, u *Il nome della rosa, Bompiani*, Milano, 1986, str. 523.

Ime ruže nadahnulo je jednu čudnu koncepciju srednjeg veka kome priznaje i na koje se odražava njegov šarm, ali koji ne želi da prihvati njegove implikacije i najdublje motive. Tako se potvrđuje izvesna dihotomija između „dobrog" srednjeg veka koji čine pobunjenici, protivnici i stoga jeretici, i „zamračujućeg i reakcionarnog" koji čini crkva, gospodari i sve ono što otelovljuje moć. Tipično moderna dihotomija, koja nema ništa zajedničko sa situacijom te epohe pošto se jeres ne može razumeti osim kroz dosta široku raspravu o svetosti koja bi povezala jeretike i vernike, ali koja se teško prilagođava današnjem mentalitetu; jeretičke sekte su, naime, bile pokret unutar religiozne dijalektike, ne pokušaj da se izađe iz nje i da se uspostavi neka vrsta „prirodne religioznosti", i obično su bile ispunjene „iracionalnijim" elementima u odnosu na zvaničnu crkvu koja se postavljala na stranu razuma i mudre sredine. I sa socijalne tačke gledišta ova vrsta „epopeje poniženih" koji su se bunili protiv sopstvenih tlačitelja, čini se neubedljivom jer su jeretike u najvećem broju slučajeva nerado prihvatali upravo pripadnici skromnog puka, dok su ih sa druge strane često štitili plemići koji su im bili naklonjeni. Oni su bez sumnje bili progonjeni, ali, objašnjava Pernoova, veza između profanog i svetog u to vreme je bila tako tesna da su devijacije na religioznom i doktrinalnom polju dobijale izuzetnu važnost i u svakodnevnom životu. Činjenica da su katari negirali validnost zakletve, na primer, pogađala je pravo u srce feudalni život u potpunosti zasnovan na ličnim odnosima i zakletvi na vernost. Odavde potiče opšti prekor koji jeres u to doba izaziva: „jeres je zapravo rušila čvrst sporazum koji je poštovalo čitavo društvo, a taj lom je imao izuzetnu težinu u očima onih koji bili njegovi svedoci. Svaki incident duhovnog reda u tom kontekstu se činio težim od fizičkog incidenta."[9]

Ako su predrasude i najprostija opšta mesta pobeđeni, to još ne znači da srednjovekovno doba i dalje ne ostavlja mesta pogrešnim shvatanjima, tananijim, ali stoga ne i manje ideologizovanim. Progresivno mišljenje je zapravo samo tražilo druge obale da bi nastavilo da podržava stalne teze. Jezgro oko koga rotira egzistencija čoveka u srednjem veku je njegov odnos sa svetim i dok se ne prihvati postavka koja kreće od ove tačke gledišta ne može se razumeti ništa od duha epohe. To je priznao marksistički istoričar Le Gof koji tvrdi: „U srednjem veku svaki izraz savesti dešava se kroz i putem religije, na nivou duhovnosti. Mentalitet bi se mogao odrediti ovako: on ne može da se izrazi izvan religioznih smer-

[9] R. Pernoud, *Medioevo,* cit, 1992, str. 123.

nica."[10] Jedan drugi medievalista laičkog obrazovanja, Dibi, tvrdi: „Ne znam dobro u šta treba verovati, ali u svakom slučaju znam da ne bih mogao da obavljam svoj posao medievaliste kada ne bi osećao neke stvari, ne bih mogao da se sa istim zanosom unesem u misao ljudi koje proučavam kada ne bih poznavao svete tekstove, kada ne bih umeo da ih tumačim pomalo na način kao što su to činili oni sami."[11] I Eko naravno poznaje svete tekstove i koristi ih, ali ono što ne razume, ili neće da razume, jeste da za ljude srednjeg veka odnos sa božanstvom i svest o postojanju misterije i svetog u svakom vidu stvarnosti uopšte nije predstavljao prepreku za samopotvrđivanje, već je bio i preduslov za to. Otuda dvosmisleni karakter njegovog dela.

Nasuprot Ekoovom srednjem veku, i još više Anoovom, izranja izrazito sugestivna slika koju je uspeo da stvori Pupi Avati svojim filmom *Magnificat* (1993). Iako spolja laik, uspeo je da ustukne fasciniran tim svetom koji je želeo da prenese, poistovećujući se sa njim, što je nedostajalo u prethodnim slučajevima. On nam tako poklanja srednji vek izrazito realističan i istorijski zasnovan sa jedne strane, budući da ne ostavlja mesta idealizacijama i sentimentalizmima, ali baš zbog toga još obogaćeniji „prisustvima" i značenjem. Film predstavlja svakodnevni život određenih ličnosti uslovljen liturgijskim ritmom Velike nedelje: od mlade iskušenice do krvnika, od poniznog fratra do feudalca, izabranih zbog njihovog simboličkog značaja. Ono što zrači iz ovog filma je upravo važnost simbola, svest o misteriji i svetom koji se uvlače u svaki vid stvarnosti. Režiser tvrdi: „Čovek ranog srednjeg veka živi u svetu prepunom prebacivanja, vibracija, pravila i rituala zbog kojih je u stalnoj vezi sa scenarijem koji ga okružuje. On je njegov deo. On živi njegov život. A i priroda sa svoje strane učestvuje u tom ritualu... U mojoj priči ne postoji stvar, ličnost, životinja, koja nije deo celine, koja ne živi sa tom svešću; koja ne prihvata njena pravila – često strahovita (...). Eto, dakle, kako se mešaju predmeti kulta i rada, i njihov odnos sa vremenom i dobima i životom i smrću. I mač i bik i sekira koja čereči i krizma koja posvećuje pripadaju ujedno istom kontekstu koji traži Boga u svim dnevnim aktivnostima, koji pronalazi Boga u limfi drveća ili u drvenim pticama... Kosmos u kome živimo utonuo je u apsolutnu tišinu, duboku i očajnu: razlog za svaki naš nespokoj."[12]

[10] J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino, 1983.
[11] Žorž Dibi tokom razgovora sa studentima Sorbone u novembru 1989. godine.
[12] Intervju sa P. Avatijem u *Litterae Communionis*, Milano, jun 1993, str. 36-38.

Eto, dakle, pravog ključa za istinsko prodiranje u srednjovekovni univerzum: ako se ne prihvata da stvarnost može da bude više od onoga što doživljavamo sopstvenim čulima, ako se ne razume da svet u kome živimo sa ove tačke gledišta predstavlja involuciju a ne pobedu, nemoguće je razumevanje srednjeg veka. U međusobnom uplivu drevnih paganskih uticaja i hrišćanstva koji su obeležavali visoki srednji vek, Avati uočava možda najzanimljiviji i najbogatiji trenutak za ljudski duh, iako su uslovi svakodnevnog života bili tako teški, ili možda upravo zbog toga: to je trenutak u kome se postavljaju osnovna pitanja, pitanja o životu i o smrti koja kultura danas ne zabranjuje; to je trenutak koji „još uvek predstavlja neku vrstu preživljavanja nečega što je zaista antičko u čoveku i što će on u budućim vekovima pokušati da racionalizuje i da izbegne postigavši tako samo da postane plen dominantne misli i svih moći, manje-više skrivenih."[14] Srednji vek tada postaje i *topos*, arhetip koji se s one strane sopstvenih istorijskih konotacija, naširoko poštovanih, suprotstavlja laicizmu i duhovnom i ljudskom rasipanju u kome živimo.

Od ponovne istorijske procene estetskog i duhovnog karaktera put pređen ovih poslednjih dvadeset godina je zaista veliki. Zbog čega onda ponovno objavljivanje ovog Evolinog teksta? Ne samo što na polju srednjovekovnog *revivala* ovaj tekst nije smeo da izostane, već prvenstveno zato što nam se u svetlu iznesenih razmatranja on čini posve aktuelnim. U vremenu u kome je sličan poduhvat bio apsolutno nezamisliv, Evola je umeo da prodre u dušu srednjovekovne misli shvativši da se njeno jezgro nalazilo u odnosu između čoveka i svetog, odnosu koji je našao izraz kroz razne vrednosti, ali je uvek ostajao u osnovi. On je osim toga shvatio još jednu veoma značajnu činjenicu – činjenicu da za srednjovekovnog čoveka nije postojala profana sfera suprotstavljena onoj svetoj, već da su obe živele u dubokom jedinstvu predstavljenom upravo mitom o kraljevskom dostojanstvu koje potiče od grala, i koje je izraženo u likovima kao što su prezviter Jovan i sam Artur, u pratnji Merlina, dva lika Kralja sveta koji u sebi objedinjuje funkcije suverena i sveštenika. Metod koji koristi Evola je osim toga metod simbolične i komparativne analize raznih tradicija, koji se sad već široko prihvata ne samo u istoriji religija, već i u književnoj analizi kada ona želi da prodre dalje od slova teksta, posebno u delu koji se tiče mitova i legendi raznih naroda. Rasčistivši teren od mističarskih i romantičnih tumačenja nastalih na osnovu Vagnerovog *Parsifala*, autor nam ponovo ispostavlja priču o gralu u svoj njenoj bremenitosti, u meša-

[12] Intervju sa P. Avatijem u *L'Italia settimanale,* Rim, 12. maj 1993, str. 60-61.

vini keltskih elemenata, koji se zasnivaju na još drevnijoj tradiciji, i hrišćanskih elemenata; ako i ne postoji saglasnost oko svih tvrdnji i zaključaka koje izvodi Evola, ostaje činjenica da nam njegovo delo u velikoj meri pomaže da prodremo ne samo u svet vitezova grala, već u srednjovekovni mentalitet u celosti. Osim toga, Evola je pre bilo koga drugog umeo da u „mitu o gralu” uoči simbol i izraz shvatanja sveta i života svojstvenih feudalnom dobu, mogućnost otpora prema materijalističkom svetu masa u kome živimo, potrebe koja se, kao što smo videli, danas sve više oseća.

Beleška o piscu

Julijus Evola (19.05.1898–11.06.1974) rođen je u Rimu u porodici plemićkog porekla. Obrazujući se na delima Ničea, Mikelštatera i Vajningera, učestvuje u Prvom svetskom ratu kao artiljerijski oficir. Umetničko iskustvo ga približava Papiniju i Marinetiju, Bali i Bragalji, ali ga tek epistolarno poznanstvo sa carem nameće kao glavnog predstavnika dadaizma u Italiji. Slika i izlaže svoje slike u Rimu i u Berlinu, sarađuje sa časopisima *Bleu* i *Noi*, objavljuje teorijske tekstove (*Apstraktna umetnost*, 1920, koji M. Kaćari opisuje kao „jedan od filozofski najpotkovanijih tekstova evropske avangarde"); piše poeme i pesme (*La parole obscure du padžsage interieur,* 1921).

Studirao je elektrotehniku, ali pred samo diplomiranje odustaje iz prezira prema akademskim titulama. Dadaizam – čijim se najvećim predstavnikom u Italiji danas smatra – bio je samo prvi korak ka „prelasku na drugu stranu": završava svoje obimno filozofsko delo koje teži da predstavi kao prevazilaženje klasičnog idealizma. Prethodi mu zbirka spisa (*Eseji o magijskom idealizmu*, 1925; *Teorija o apsolutnom individuumu*, 1927; *Fenomenologija apsolutnog individuuma*, 1930).

Privlači pažnju Kročea, Tilgera i Kalođera. Istovremeno pronalazi doktrine Dalekog istoka; priređuje italijansku verziju *Tao-tê-ching-a* (*Knjiga puta i vrline*, 1923) i objavljuje prvo italijansko delo o tantrama (*Čovek kao moć*, 1926), posle koga sledi veoma polemična knjiga o odnosima između fašizma i hrišćanstva (*Paganski imperijalizam*, 1928).

Podeljen između duhovnog uzdizanja Ja i uticaja u kulturnom životu svoga vremena, sarađuje u izdanjima *Ignis, Atanor, Bilychnis,* i objavljuje mesečnike *Ur* (1927–1928) i *Krur* (1929), u kojima pišu Regini, Kolaca, Parize, Onofri, Komi, Servadio. Piše u dvonedeljniku *La Torre* (1930), ukinutom zbog suviše heterodoksnih tumačenja fašizma.

Nastavlja svoje istraživanje unutrašnje realizacije i interesuje se za alhemiju (*Hermetička tradicija*, 1931), neospiritualizam (*Maska i lice sa-*

vremenog spiritualizma, 1932), viteške i ezoterične legende (*Misterija grala*, 1937).

Na osnovu njegovog antimodernog, antimaterijalističkog i antiprogresivnog pogleda na svet – zbog koga u eseju objavljenom u *Novoj Antologiji* kritikuje boljševizam i amerikanizam kao dva lica iste medalje (1929) – nastaje *Pobuna protiv modernog sveta* (1934), njegovo najvažnije i najpoznatije delo, široka panorama tradicionalne civilizacije suprotstavljene savremenoj civilizaciji. „Nakon što ga pročitate osećate se promenjenim" napisao je Gotfrid Ben. Pokušava da uvede ove teme u debatu vremena uređujući kolumnu *Filozofska diorama* (1934–1943) dnevnog lista *Regime Fascista (Fašistički režim)* iz Kremone, koji je ugostio sva najveća imena konzervativnih intelektualaca te epohe. Razvija i lične odnose sa ovim krugovima držeći brojna predavanja u Nemačkoj, Beču, Pragu i Bukureštu.

Upoznaje italijansku publiku sa autorima kao što su Špengler, Genon, Majerink, Bahofen. Od 1935. do 1943. godine zanima se za proučavanje i ispitivanje problema rasa, „odbacujući svaku teoretizaciju rasizma isključivo u biološkom ključu" (R. De Feliče). Piše *Tri vida jevrejskog problema* (1936), *Mit krvi* (1937), *Smernice za rasno vaspitanje* (1941), kao i *Sintezu rasne doktrine* (1941) za koju je Musolini prilikom susreta sa Evolom rekao; „Takva knjiga nam je bila potrebna."

Usred rata, gotovo poput pokazatelja puta koji treba slediti, objavljuje esej o budističkoj askezi: *Doktrina ponovnog buđenja* (1943).

Napušta Rim kada Amerikanci ulaze u glavni grad (4. juna 1945. godine) Odlazi u Beč malo pre ulaska Sovjeta i zbog povrede kičmene moždine ostaje trajno paralisan u donjem delu tela. Vraća se u Italiju 1948. godine. Prvo je bio hospitalizovan u Bolonji da bi se konačno nastanio u Rimu krajem 1951. godine. Seleći se iz bolnice u bolnicu, prerađuje mladalačko delo *Čovek kao moć* koje postaje *Joga moći* (1949), prerađuje i adaptira tekstove objavljene u *Uru* i *Kruru* u tri sveske *Uvoda u magiju kao nauku Ja* (1955–1956), revidira i *Teoriju apsolutnog individuuma* i ponovo se vraća novinarstvu zbog koga ulazi u svojevrsnu pravnu avanturu iz koje izlazi oslobođen svih optužbi (takozvani „proces FAR", 1950–1951).

Priručnik *Orijentacije* (1950) sadrži ukratko sve stavove koji su kasnije razvijeni u tri naredne knjige, gde su izložene ideje vezane za život u svetu posle 1945. godine, period koji Evola sve više vidi kao izraz poslednjeg, mračnog doba; o politici u delu *Ljudi i ruševine* (1953); o erotizmu

u *Metafizika seksa* (1958); o egzistencijalnim orijentacijama u delu *Jahanje tigra* (1961).

Godine 1963. ponovo je otkriven kao dadaista. Enriko Krispolti organizuje izložbu njegovih slika u galeriji *La Medusa* u Rimu. Od 1968. sve do smrti 1974. godine osniva i uređuje za *Edizioni Mediterranee* ediciju *Horizonti duha*, za koju bira dela i autore najširih i najrazličitijih duhovnih i tradicionalnih orijentacija.

U poslednjoj fazi života Julijus Evola se nalazi u neočekivanoj ulozi anti-Markuzea: protesti u Italiji (1968) otkrivaju njegovu misao ne samo „desnici" već i „levici", tako da je u periodu od 1968. do 1973. godine dvanaestak njegovih knjiga doživelo nekoliko ponovnih izdanja, dok su brojni časopisi tražili njegove priloge. Nekoliko meseci pred smrt diktira statut fondacije koja danas nosi njegovo ime.

SADRŽAJ

Julijus Evola
MISTERIJA GRALA
I IZDANJE

Izdavač
UTOPIJA – BEOGRAD
www.utopija.co.yu

Za izdavača
MIROSLAV KRSTIĆ

Urednik
MIROSLAV KRSTIĆ

recenzent
KATARINA MITROVIĆ

korektura
MIHAILO ŠTULIĆ

ISBN 86-85129-45-1

Tiraž
500 primeraka

Štampa
Slava, Sopot

BEOGRAD 2007.

